191.9
J237zB

237877

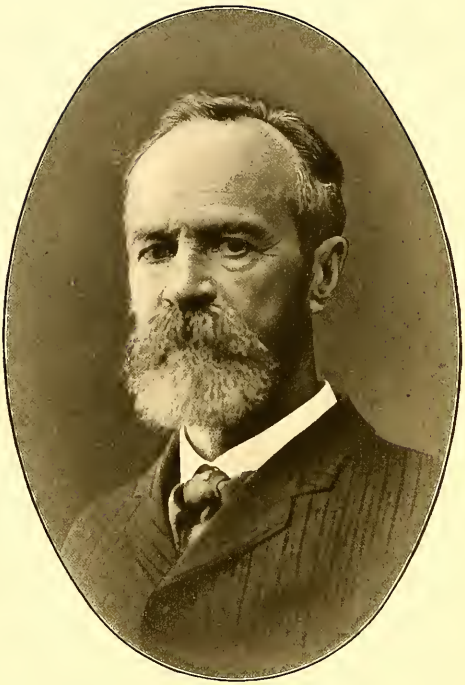
BOOK 191.9.J237ZB c. 1
BOUTROUX # WILLIAM JAMES

3 9153 00064550 9

ATMAI és WEICHNER
WEICHNER GÉZA

Date Due

Demco 293-5



Wm James

Verlag von VEIT & COMP. in Leipzig.

B
945
.J21
B6
1912

Émile Boutroux

WILLIAM JAMES

Mit einem Brief des Verfassers an den Übersetzer

und zwei Abhandlungen des Verfassers

Die Bedeutung der Geschichte der Philosophie
für das Studium der Philosophie

und

Gegenstand und Methode der Geschichte der Philosophie

Autorisierte deutsche Ausgabe von

Dr. Bruno Jordan

Mit einem Bildnis von William James

Verlag von Veit & Comp., Leipzig 1912

191.9
J237zB

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig

1/27/60

Inhalt.

	Seite
Brief des Verfassers an den Übersetzer über seine philosophiegeschichtliche Methode	1
Die Bedeutung der Geschichte der Philosophie für das Studium der Philosophie überhaupt	10
Gegenstand und Methode der Geschichte der Philosophie	30
William James	39
Einleitung	41
Leben und Persönlichkeit	43
Die Philosophie William James'	55
I. Die Psychologie	55
II. Die Religionspsychologie	71
III. Der Pragmatismus	82
IV. Die metaphysischen Gesichtspunkte	101
V. Die Pädagogik	110
Schluß	125

300
B. Franklin
237877

Brief des Verfassers an den Übersetzer über seine philosophiegeschichtliche Methode.

Herrn Dr. Bruno Jordan,
Einbeck (Hann.).

Sehr geehrter Herr!

Sie richten an mich die ehrenvolle Aufforderung, Ihnen (und den Lesern dieses Buchs)[1] einige andeutende Nachweise zu geben über die Methode, der ich in der Beschäftigung mit philosophischen Werken folge. Nun bin ich freilich weit davon entfernt, zu meinen, daß hierin eine einzige Methode zulässig sei, und insbesondere, daß man berechtigt sein könne, die Methode an und für sich zu bestimmen, unabhängig von dem Werk, mit dem sie sich beschäftigt. Wissenschaft und Methode schreiten zusammen fort durch wechselseitige Wirkung und Gegenwirkung. Die konkrete Tatsächlichkeit aber, deren Erkenntnis wir erstreben, ist so reich und mannigfaltig, daß der Menschengeist nur durch Anwendung verschiedener Verfahrungsweisen sich anheischig machen kann, eine auch nur in geringem Grade adäquate Idee dieser Wirklichkeit zu erlangen. Unter diesem Vorbehalt empfinde

[1] Zusatz des Übersetzers.

ich ein lebhaftes Vergnügen, mit Ihnen über das Problem, das Sie mir vorlegen, nachzudenken.

Ich schätze im höchsten Maße die Bemühungen, die darauf ausgehen, aus dem Werk der einzelnen Denker das unpersönliche und allgemeine Element, das dieses enthalten kann, herauszuheben und mit Hilfe dieser Materialien die abstrakte und objektive Geschichte nicht der Philosophen, sondern der Philosophie zu begründen. Allein ich persönlich beschränke mich gleichwohl lieber darauf, die Lehre vom Standpunkt ihres Urhebers aus zu betrachten und zu versuchen, sie so zu erklären und darzustellen, wie es dieser selber machen würde, wenn er unter uns wieder auferstehen und unsere Sprache sprechen würde. Es scheint mir notwendig zu sein, erst einmal das eigentümliche Denken des Philosophen zu erkennen, so wie es sich in seinem eigenen Bewußtsein widerspiegelte, bevor man daran denken darf, aus ihm das unvergängliche Element herauszulösen; auch glaube ich, daß dieses Denken uns in diesem Sinn unmittelbarer gegeben und mithin eher zugänglich ist; daß es übrigens, wenn es sich um führende Denker handelt, demjenigen, der ernstlich bemüht ist, sich zu ihm zu erheben, anstatt es an sich selber zu messen, zu zahlreichen, höchst interessanten Entdeckungen verhilft. Je mehr ich die großen Denker der Vergangenheit wie die großen Denker der Gegenwart lese, um so deutlicher erkenne ich, daß wichtige und fruchtbare Seiten ihrer Lehre ihren besten Interpreten entgangen sind und noch nicht alle Entwicklungsmöglichkeiten erfahren haben, deren sie an sich fähig erscheinen.

Wenn man auf diese Weise in einer innigen und tiefgegründeten inneren Gemeinschaft mit den originalen Denkern lebt, steigert man sich selbst, wenn ich nicht irre, die Möglichkeit, schließlich dahin zu gelangen, nur mehr aus eigener Kraft zu denken, was ja augenscheinlich der Zweck und Lohn unserer Bemühungen sein muß.

Denn wenn es in uns eine Fähigkeit des philosophischen Denkens gibt, so ist eine äußere Anregung notwendig, damit sie zur Wirklichkeit werde. Goethe sagt: „Dies ist die Eigenschaft des Geistes, daß er den Geist ewig anregt." Wenn wir einen Plato, einen Descartes, einen Malebranche, einen Locke, einen Spinoza, einen Leibniz, einen Kant, einen Hegel in seiner Denkarbeit beobachten, indem wir uns bemühen, mit ihm, in ihm zu denken, werden wir fähig, wenn die Natur uns dazu die Kraft verliehen hat, durch uns selber, aus eigener Kraft zu denken.

Unter der Voraussetzung nun, daß man sich vornimmt, sich auf diese Weise Kenntnis zu verschaffen, weniger von der Summe der Resultate, zu denen ein Philosoph hat gelangen können, welche fähig erscheinen, gleichsam laufende Münze zu werden, als von der Bewegung seines Geistes und des inneren Lebens, das sein System beseelt, wie wird man weiter verfahren müssen, um nicht dem unternommenen Versuch allzu wenig gewachsen zu sein?

Es ist klar, daß man sich vor allem hüten muß, dem Denker, mit dem man sich beschäftigt, diejenigen Kategorien aufzuerlegen, in denen man selber gewohnt

ist, sich zu bewegen. Sie selber, sehr geehrter Herr,[1] zeigen in ganz vortrefflicher Weise, daß Aristoteles, wenn er selber in der Umgestaltung, die er den Begriff der ἀρχή erleiden läßt, eine auffallende Originalität offenbart, ein Historiker wird, dem man mit großer Vorsicht begegnen muß, wenn er diesen seinen Begriff der ἀρχή bereits einem Thales oder einem Anaximander zuschreibt.

Wir haben nicht das Recht, gleich von vornherein ein System von Fragen vorzulegen, das nach den Ideen, die uns vorschweben, oder nach den Kategorien, die wir dem Denken an sich zuerkennen, formuliert erscheint, und dann den Philosophen, der unser Interesse erregt, aufzufordern, ohne Umschweife auf diese Fragen zu antworten und auf diese Fragen allein. Wir müssen an ihn vielmehr herantreten mit der Absicht, uns belehren zu lassen, ohne Vorurteile; nicht aber dürfen wir ihn gewaltsam und leidenschaftlich zu uns hinziehen.

Beschränkt sich indessen damit unser Versuch darauf, passiv die Reihe der Fragen auszuheben, die der Philosoph selber zur Diskussion gestellt hat, zugleich mit der Sammlung von Antworten auf jede einzelne dieser Fragen, Antworten, die mehr oder weniger variiert oder selbst abweichend und entgegengesetzt sind? Wollte man in dieser Weise vorgehen, so würde man ohne viele Mühe nachweisen können, daß ein Descartes nicht genau gewußt hat, worin er die Evidenz bestehen ließ, ein Leibniz, welchen Sinn er dem Wort Substanz gab, ein

---

[1] Beiträge zu einer Geschichte der philosophischen Terminologie: Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. 24.

Kant, welchen Unterschied er aufstellte zwischen Begriff und Anschauung. Jeder, der viel geschrieben hat, hat sich auch viele Widersprüche zuschulden kommen lassen, besonders in den Augen desjenigen, der die Worte aus ihrem Zusammenhange reißt, und der die Seiten, wo der Gegenstand, um den es sich handelt, in unmittelbarer Beleuchtung gesehen wird, auf eine Stufe stellt mit denen, wo er nur von einem schiefen Gesichtswinkel aus betrachtet erscheint und in Beziehung auf andere Gegenstände. Die Worte erklären selbst nicht, was sie sagen wollen. Wenn man sie über ihre Bedeutung, über ihren Wert, ihre gegenseitige Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung befragt, σεμνῶς πάνυ σιγᾷ. Das lebendige Denken des Philosophen weiß in ihnen den Sinn zu erfassen; man versteht sie nur, wenn man in dieses Denken eindringt. Trenne vom Wort das einfachste: das gesprochene Wort: ja den fast kaum wahrnehmbaren Akzent, mit dem es ausgesprochen ist, und Du kannst seinen Sinn vollständig verfehlen! Wie viele Widersprüche des Buchstabens fallen oder verschwinden, wenn man, anstatt sich darauf zu beschränken, die Worte aneinander zu reihen, der Entwicklung des Denkens des führenden Geistes folgt, den Akzent dorthin legt, wohin er ihn legte, und die Gegenstände von seinem Standpunkte aus betrachtet.

Man muß mit dem Philosophen denken, in ihm denken, durch ihn denken, das heißt, der Methode der Mystik folgen. Die Liebe, die wir zu Gott haben, lehrt Spinoza, ist nichts anderes, als die Liebe, die Gott zu sich selbst und zu uns hat. Von der Sonne kommt

das Licht: die Gegenstände lassen es nur widerstrahlen. Verstehen heißt gleichmachen, sagte Raffael. Wir können ein Ideal, das uns überragt, nicht begreifen, wenn es nicht in freier und dankenswerter Güte zu uns herabsteigt und uns zu sich hinaufzieht. „Das Vollkommene muß uns erst stimmen und uns nach und nach zu sich hinaufheben.“[1] Wir müssen nach dem Grundsatze Pascals uns den Offenbarungen durch Erniedrigungen hingeben.

Es gibt gleichwohl zwei Arten, die Methode der Mystik zu ergreifen, die passive und die aktive Art.

Wenn man die führenden Denker mit Interesse, Einsicht, Neigung, selbst Liebe liest, kann man durch passive Hingabe eine bestimmte Idee vom Wesen der Lehre sich von selber in seinem Geist bilden lassen, der man dann in der Folge die Regel ihrer Deutung entnehmen wird. Allein eine solche Idee ist in Wahrheit nur eine gefühlsmäßige und individuelle Intuition, die auf irgendeinen objektiven und wissenschaftlichen Wert Anspruch nicht erheben kann.

Aber es gibt noch eine andere Art, den Zusammenhang der Seele mit dem, der sie überragt, zu begreifen. Ich weiß, sagt Pascal in seiner Unterredung mit Gott über den richtigen Gebrauch von Krankheiten, daß weder Abhandlungen, noch Bücher, noch deine heiligen Schriften, noch die Wunder, noch die Anwendung von Sakramenten, noch alle meine Bemühungen, noch diejenigen der gesamten Welt insgemein etwas vermögen, meine Bekeh-

[1] Goethe, Aus einer Reise in die Schweiz, 1797, 18. September.

rung einzuleiten, wenn du nicht alles dieses mit deiner ganz außerordentlichen, helfenden Gnade begleitest. Pascal sagt nicht, daß wir dem Buchstaben mit Mißtrauen begegnen und passiv die Erleuchtung des Geistes erwarten sollen. Im Gegenteil, er meint, daß der Buchstabe für uns der Dolmetsch und das Vehikel des Geistes ist, überzeugt, daß wir wissen, sein ganzer Wert und seine ganze Bedeutung kommt aus dem Geist selber.

In diesem Sinn müssen wir die Beziehung des Begriffes und der Intuition deuten. Sie ist sicher die einzige, die die Wirklichkeiten ergreift, sie ist wie die Gnade, die allein die menschliche Arbeit fruchtbar macht; aber sie ist den Begriffen gegenüber nicht etwas Äußeres und Fremdes, sie findet ihre Anwendung in nutzbringender Weise nur mit Hilfe der Begriffe, in Hinblick auf die Begriffe: sie erweckt diese zum Leben, sie macht sie geschmeidig, sie erweitert sie, ändert sie, paßt sie an die Wirklichkeit an. Sie ist die Seele, die in dieser Welt sich nur in den Körpern und durch die Körper realisiert.

Sich dem Einfluß des Geistes der führenden Denker erschließen, bedeutet nicht, die kritische Methode der Erforschung ihrer Schriften beiseite lassen; es heißt im Gegenteil, sich dieser Methode hingeben und widmen mit einem Glauben und einer Begeisterung, deren die reine und einfache Gelehrsamkeit nicht fähig ist. Der Geist senkt sich nur in die Seele, die ihn ruft. Und die Seele allein ruft ihn in Wahrheit, die mit allen Kräften strebt, seine Wege vorzubereiten. Gott will Mitarbeiter und nicht passive Werkzeuge. Ja, sein Einfluß ist die Ursache, daß mit größerem Eifer den Samen zu

säen und zu benetzen der sich anschickt, dem er eine reiche Ernte verheißt. Das Genie, weit entfernt, sich der tätigen Arbeit zu enthalten, erzeugt sie vielmehr. Wenn also die Intuition in das Denken eines führenden Geistes uns allerdings in gewisser Weise gegeben sein muß, so geschieht das doch nur unter der Bedingung, daß wir alle Mittel in Anwendung gebracht haben, über die wir verfügen, um mit Hilfe von authentischen Worten alle Aufschlüsse zu erhalten, die geeignet sind, uns über ihre Bedeutung aufzuklären.

Es ist für den, der hinter dem Werk des Philosophen das schöpferische Denken zu ergreifen trachtet, von Wichtigkeit, erst einmal in allgemeiner Weise dieses Werk in seiner Gesamtheit zu betrachten, es zu lesen und wiederzulesen, so oft es sich machen läßt, nicht zerstreute Fragmente, sondern die Gesamtheit der Schriften des Philosophen in der chronologischen Reihenfolge. Wie oft gibt der Zusammenhang den Worten einen unerwarteten Inhalt! Philosophisch lesen bedeutet, den Teil nach dem Ganzen interpretieren.

Andererseits gibt es keine Einzelheit, die man zur Seite rücken dürfte. Wer weiß denn überhaupt, ob ein Teil, der beim ersten Anblick wenig zu bedeuten scheint, nicht der Einsatz von Stimmen ist, der der Untersuchung überhaupt erst ihre Bedeutung verleiht!

Je vertrauter man mit den Bedingungen ist, unter denen der Philosoph arbeitete, mit den Problemen, die aus seiner Zeit erwuchsen, mit den Lösungen, die schon vor ihm vorbereitet waren, mit dem Gegenstand, der ihm vorschwebte, mit den einzelnen Punkten, auf die er haupt-

sächlich seine Bemühungen richtete, mit um so größerer Aussicht auf Erfolg kann man den Versuch beginnen, den man zu unternehmen beabsichtigt: sich zu bemühen, diejenigen Momente auszusondern, in denen der Denker das vollständigste und klarste Bewußtsein von seinem Werk gehabt hat, wo er am innigsten gleichsam den idealen Gegenstand umschließt, der sich ihm darbot, und im Lichte dieser leitenden Ideen, in ihrer wahren Beleuchtung, das heißt, soweit als möglich mit den Augen des Verfassers selber alles zu sehen, alle diese interessanten Partien des Werkes *ζητεῖται τὸ ἴδιον*.

Ohne Geist ist der Buchstabe tot; aber der Geist zeigt sich uns nur in der Sprache: er gibt ihr ihren Inhalt, und in ihr verwirklicht er sich.

Derart etwa sind, sehr geehrter Herr, die Ideen, denen ich im Verlaufe meiner Forschungen folge, die mir von Tag zu Tag mehr ans Herz gewachsen sind, und die nach meiner Überzeugung sehr geeignet erscheinen, einige der erhabensten Äußerungen des menschlichen Geistes lebendig und wirksam zu erhalten.

Empfangen Sie die Versicherung der höchsten Ergebenheit und Hochachtung

Paris, 25. Sept. 1911.

Ihres

Emile Boutroux.

Die Bedeutung der Geschichte der Philosophie für das Studium der Philosophie überhaupt.

Ich werde in dem folgenden Bericht[1] das Wort „Studium" nicht in seinem pädagogischen Sinn verstehen, sondern in der Bedeutung, die es in den Augen von Descartes hatte, als er einen allgemeinen Entwurf philosophischer Arbeiten Studium bonae mentis betitelte. Soll denn überhaupt der Mensch, der die Philosophie betreibt, auch der Geschichte der Philosophie in seinen Untersuchungen eine Stelle einräumen, und im Bejahungsfall, welches wird diese Stelle sein?

I.

Es fehlt nicht an Einwendungen gegen die Aufnahme der Geschichte der Philosophie in die Philosophie. Ich lasse diejenigen beiseite, die vor einem halben Jahrhundert in erster Linie geltend gemacht wurden: die

[1] IIme Congrès international de Philosophie Genève, 4 à 8 Septembre 1904. Rôle de l'histoire de la Philosophie dans l'étude de la Philosophie. Rapport présenté par M. Emile Boutroux, membre de l'Institut, Paris. Extrait des Comptes rendus du Congrès. Genève, Henry Kündig, Editeur 1904.

Gefahr, in Skeptizismus oder in Entmutigung zu enden, wenn man die Widersprüche der Systeme und das ewige „ab ovo Beginnen" der Philosophen feststellte; die Nutzlosigkeit, die unzähligen Wunderlichkeiten oder Absurditäten, von denen die alten Theorien wimmeln, zu ergründen; die Unmöglichkeit, sich in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Terminologie und aufgestellten Probleme zurechtzufinden. Aus diesen und anderen Gründen derselben Art traf man in dem Vermächtnis der Vergangenheit eine Auswahl: man sammelte alle Werke, die man noch für nützlich hielt, ohne sich im Notfall zu entbrechen, sie in einem modernen Sinne zu interpretieren; man überließ die anderen den Neugierigen und den Gelehrten. Diese Einwendungen beruhten also weit eher auf dem Wunsch, die störenden und hinderlichen Elemente zu beseitigen, als daß sie sich auf wahrhaft wissenschaftliche Gründe stützten.

In unseren Tagen erscheinen die Einwürfe gegen die Einführung der Geschichte der Philosophie in die Philosophie insbesondere hergeleitet aus der Theorie der Entwicklung.

Alles wechselt, sagt man, und nichts wiederholt sich, weil jedes Ereignis sich an seine Umgebung anpaßt, die in ihrer letzten Zusammensetzung einer beständigen Veränderung unterworfen ist. Dieses Gesetz der materiellen Dinge gilt in nicht geringerem Wahrheitsgrade von den Ideen. Folglich lassen sich die philosophischen Probleme heutzutage nicht mehr in derselben Weise aufstellen wie früher. Die Fragen, die die Wissenschaften, die Religionen, die Einrichtungen und Sitten früherer Zeiten

aufwarfen, sind nicht mehr diejenigen, die die moderne Kultur zuläßt; und wenn es auch unbestreitbar sein mag, daß der gegenwärtige Stand der Erkenntnisse die natürliche Folge der früheren Zustände ist: die Zwischenglieder, welche die Gegenwart mit der Vergangenheit verknüpfen, sind uns zum großen Teil unbekannt und bilden selber einen der wichtigsten und schwierigsten Gegenstände der historischen Forschung; eben daher aber ist die Vergangenheit für uns nur eine Stufe, über die wir uns hinaus wissen, ohne daß wir mit ihr die wirksame Stufe der Gegenwart mit irgendwelcher Genauigkeit verknüpfen könnten.

Welches ist nun der Ehrgeiz jedes denkenden Menschen anders als von seinen Zeitgenossen begriffen und anerkannt zu werden? Und welches Interesse würde für die Welt, in der wir leben, die Beschäftigung mit Problemen darbieten, die Aristoteles, Anselm oder Leibniz zum Gegenstand ihrer Betrachtung machten? Willst du gelesen sein und ein nützliches Werk verfassen? Dann nimm lebendige und aktuelle Probleme in Angriff und behandle sie nach den Methoden, welche bei modernen Menschen überzeugende Kraft mit sich führen. Um diesen Versuch glücklich zu beenden, hast du nicht nötig, die Theorien einer überlebten Metaphysik und Logik zu kennen.

Verdient deshalb die Vergangenheit nur Gleichgültigkeit und Geringschätzung, und sollen wir mit uns selbst die fruchtbare Geschichte des menschlichen Denkens beginnen lassen? Keineswegs. Die Vergangenheit ist sehr wohl die Mutter der Gegenwart, und wir besitzen

nichts, was wir nicht den Bemühungen unserer Vorgänger verdankten. Ja, man kann sogar sagen, daß von diesen Bemühungen keine sich als unbrauchbar erwiesen hat, und daß alle dem Fortschritt des Denkens gewidmet gewesen sind. Aber die Zeit hat unter ihnen die notwendige Auswahl getroffen. Weltgeschichte, Weltgericht. Alles was aus der Vergangenheit verdiente fortzuleben, hat in der Tat weiter gelebt und existiert folglich in der Gegenwart. Die Gegenwart ist die Vergangenheit selber in dem, was sie Lebenskräftiges und die Zeiten Überdauerndes hervorgebracht hat. Man hat also gar nicht nötig, sich aus der Gegenwart zu entfernen, um in Besitz alles dessen zu gelangen, was die Geschichte der Philosophie uns an Interessantem und Fruchtbarem darbieten könnte. Niemals würden wir die natürliche Zuchtwahl so sicher wie die Natur und das kollektive Denken vornehmen. Wenn man sich indessen Rechenschaft ablegen will über die Gründe, aus denen wir in dem gegenwärtigen Augenblicke diese Fragen aufwerfen und nicht jene anderen, was ja gewiß sehr viel dazu beitragen kann, diese Probleme richtig zu begreifen, so darf man sich gleichwohl nicht an die Geschichte der Philosophie im eigentlichen Sinne des Wortes wenden, wenn man erfolgreich vorgehen will. Denn diese ist genötigt, sich an die zeitliche Entwicklung zu halten, und stellt daher die vorhergehenden Ereignisse einfach vor die folgenden; sie vermag mithin eine Lehre nur zu deuten oder zu erklären, indem sie von früheren Lehren und Ereignissen ausgeht. Aber wie oft hat nicht ein Denker, gehindert durch die traditionellen Formeln und Gesetze oder durch

die Vorurteile und die Bedürfnisse seiner Zeit, es durchaus nicht verstanden oder gar vermocht, seine Ideen in der klaren und genauen Weise auszudrücken, die nötig ist, die Zukunft zu entschleiern! Nicht im Hinabsteigen von der Vergangenheit zur Gegenwart, sondern im Hinaufsteigen von der Gegenwart zur Vergangenheit, im Verfolg der „Krebsgang" genannten Methode, können wir zu dieser Art der historischen Erklärung aktueller Probleme gelangen, welche dazu dienlich ist, ihre Bedeutung und Wichtigkeit richtig erkennen zu lassen. Die Gegenwart wird den Ausgangspunkt hergeben, und man wird in der Vergangenheit alle diejenigen Ereignisse aussondern, die dazu beigetragen haben, die Gegenwart hervorzurufen, indem man diese Tatsachen einzig und allein von der Seite aus betrachtet, von der aus gesehen sie die Gegenwart vorbereiten.

Die Vergangenheit wird die Gegenwart dann aufhellen, wenn man von ihr nur die Widerstrahlung des Lichtes verlangen wird, welches man zuvor von der Gegenwart aus auf sie geworfen hat.

Der Art sind etwa, wenn ich nicht irre, die Betrachtungen, die man im allgemeinen angestellt hat und hat gelten lassen, um der Geschichte der Philosophie jede Berechtigung im Studium der Philosophie eine Rolle zu spielen, schlechthin zu bestreiten. Diese geschilderte Art, die Dinge zu betrachten, ist gewöhnlich auf die Entwicklungstheorie als ihr Fundament gegründet. Lehrt uns denn die Entwicklung nicht, daß wir andere sind, ganz andere als unsere Vorgänger?

Seltsamerweise leiten manche Gelehrte aus der Ent-

wicklungslehre völlig entgegengesetzte Folgerungen ab. Nach Professor Roberto Ardigò ist die Geschichte der Philosophie, die früher nur eine zufällige Aufeinanderfolge von Ideenverbindungen und gleichsam ein stereoskopisches Spielwerk war, zu einem sehr belehrenden Beweis von der methodischen Arbeit des menschlichen Geistes und sogar zum Schlüssel der Philosophie geworden, seitdem die Theorie der Entwicklung in sie Ordnung und Logik gebracht hat.

Die Entwicklung hat nämlich zwei Seiten. Wenn sie einerseits zeigt, wie die Gegenwart sich beständig von den Fesseln der Vergangenheit befreit und diese ins Nichts zurückstößt, so sondert sie andererseits in der Vergangenheit gerade die samentragenden Elemente aus, die, der Entwicklung ausgesetzt, zur Gegenwart werden, so daß also durch die Entwicklungslehre im allgemeinen nicht weniger die Fortdauer der Beharrungstendenz oder das dynamische Gesetz bejaht wird als die radikale Umgestaltung der Zustände und Bedingungen.

In Wahrheit ist die Entwicklung ein reichlich weiter Begriff, der, besonders in seiner Anwendung auf Ideen, entgegengesetzte Bedeutungen zuläßt. Die Entwicklungstheorie ist überdies eine Hypothese, und zwar eine Hypothese, in die heutzutage eine sehr gründliche Bresche gelegt ist, oder die doch in immer subtilerer Weise gedeutet wird gerade auf dem Gebiete der Biologie, wo sie mit einem unbestreitbaren Erfolg ins Leben gerufen war. Es wäre daher seltsam, wenn die Frage nach der Beziehung zwischen der Geschichte der Philosophie und der Philosophie durch eine solche Hypothese entschieden

wäre, die man überdies auch mit mehr oder weniger Recht aus dem Gebiet des physischen Lebens in das des Geisteslebens übertragen hätte. Gerade hier sind die Tatsachen ohne vorgefaßte Meinung zu prüfen. Die Entwicklung wird da zugelassen werden, wo die Tatsachen sie erkennen lassen; aber sie kann nicht a priori den Erscheinungen, die sich hinterher ihrer Annahme widersetzen würden, aufgepfropft werden.

Wer kann nun behaupten, daß es in der Vergangenheit nur Vergangenheit gab und daß die Unterscheidung Spinozas zwischen dem Zeitlichen und dem Ewigen eine bloße Erfindung des Philosophen sei? Anstatt mit der Voraussetzung zu beginnen, daß der Mensch unserer Tage nicht mehr der Mensch von früher ist, und daß mithin die Spekulationen der Alten uns nicht mehr interessieren können, warum geben wir uns nicht einfach und unparteiisch dem Eindruck hin, den auf uns die Lektüre der alten Philosophen macht? Man kann z. B. die Fragmente der Vorsokratiker in der treuen Ausgabe und Übersetzung Professor H. Diels' nicht lesen, ohne erstaunt zu sein über alles das Aktuelle und gleichsam Unvergängliche in diesen Äußerungen der gesunden Menschenvernunft. Wenn man die philosophischen Begriffe verstehen will, d. h. in ihrem Zusammenhang mit dem menschlichen Denken, das sich allmählich in ihnen orientiert und sich in ihnen verwirklicht, so ist es durchaus von Wichtigkeit, damit zu beginnen, sie in dieser relativ primitiven Form zu betrachten und die Bestimmungen dieser Begriffe die Zeiten hindurch zu verfolgen. Gewiß ist es berechtigt und selbst notwendig,

die Lehren wie die Individuen in ihre Zeit zurückzuversetzen und nach ihr alles, was sie an Zufälligem und Vergänglichem enthalten, zu bemessen. Aber der Wechsel der Oberfläche darf uns nicht die Dauer der Tiefe verhüllen; man muß diese unter jener wiederfinden können, ebensowohl als die wirklichen Verschiedenheiten unter den scheinbaren Ähnlichkeiten auszusondern verstehen. Hume, Montesquieu, Auguste Comte vertrauten der menschlichen Natur, die alle Alterstufen hindurch in verschiedener Weise doch immer wieder dieselben fundamentalen Strebungen zum Ausdruck bringt. Es ist noch keineswegs erwiesen, daß sie sich völlig geirrt hätten. Auf jeden Fall bleibt die Hypothese eines dauernden Grundkernes der menschlichen Natur eine leitende Idee für die Forschung, eine Idee, die ebenso berechtigt ist als die entgegengesetzte.

Wie will man nun in der einfachen Beobachtung der Tatsachen den Beweis finden, daß die Vergangenheit in allen Punkten sicher vergangen ist und uns nichts mehr zu sagen hat? Die Geschichte der Philosophie zeigt bei jedem Schritt das Beispiel des Gegenteils. Man denke an Plato, der die Spekulationen über die Natur wieder einführte, die Sokrates verbannt hatte; an Aristoteles, der zu dem Dynamismus zurückkehrte, über den Demokrit und Platon geglaubt hatten hinaus zu sein; an Leibniz, der Aristoteles ausspielt gegenüber Descartes, an Hegel, der an die aus dem Kantianismus hervorgegangenen Spekulationen die Dialektik Platons anknüpft; an die Schule der Gegenwart, die zur Devise hat: Zurück zu Kant, und an die andere: zurück zu Leibniz.

Wenn man sieht, mit welcher Leichtigkeit die ältesten Lehren wieder aufgestellt werden, kann man sich fragen, ob man in Wahrheit den Begriff eines großen Denkers widerlegt und umstürzt, und ob es nicht möglich ist, auf diese Denkmale des menschlichen Denkens den launigen Einfall Alfred de Mussets anzuwenden:

> Je ne fais pas grand cas, pour moi, de la critique:
> Toute mouche qu'elle est, c'est rare qu'elle pique.
> (Mich kümmert die Kritik auch nicht den Pfifferling:
> Zwar ist sie eine Fliege, doch selten sticht das Ding.)

Die großen Theorien tragen in sich ein Prinzip des Lebens. Man widerlegt aber nicht das Leben, sondern das Leben teilt sich mit, bildet sich um oder erlischt nach den ihm eigenen Gesetzen.

Und selbst der Tod ist für die Ideen mitunter ein Quell der Verjüngung. Es ist unglaublich, bis zu welchem Grade der Mensch die Notwendigkeit einer Veränderung empfindet. In der geistigen Ordnung werden die besten und wahrsten Dinge, wenn sie älter werden, in den Augen des Menschen gleichgültig oder gar unerträglich. Das gewichtigste Beweisstück verliert seine Kraft, wenn es des öfteren wiederholt worden ist. Eine tote und vergessene Theorie wird bei ihrer Erneuerung wie eine Neuschöpfung begrüßt; und was sie an Unzerstörbarem enthält, wird mit Begeisterung aufgenommen, weil sie sich wie das Jüngstgeborene der Denkarbeit darstellt. In der Mitte des 18. Jahrhunderts war die Metaphysik tot, wie es ja Kant konstatiert. Aber das Ende des 18. Jahrhunderts und der Beginn des 19. mußten der glänzenden Entfaltung der deutschen Metaphysik Geburtshilfe leisten.

In Frankreich wurde unter der Herrschaft Victor Cousins der Sensualismus durch den Eklektizismus erschlagen. Er verdankt diesem Umstand die Kraft, am Ende des 19. Jahrhunderts aufs neue zu erstehen und zu blühen.

Man wird nun allerdings einwenden, daß alle diese Wechselfälle nur scheinbar seien, daß in Wirklichkeit die Gegenwart allein alles enthalte, was die Vergangenheit an Lebenskräftigem hervorgebracht hat, und daß die Wiederbelebung dieser oder jener vergessenen Theorie tatsächlich nichts anderes sei als eine Verherrlichung irgendeiner der Formen der gegenwärtigen Philosophie.

Hinter dieser Anschauung verbirgt sich augenscheinlich eine Theorie des Fortschritts. Man nimmt a priori an, daß die Zeit die Lehren nur läutern, vertiefen, vervollkommnen könne, und daß es für einen theoretisierenden Philosophen weit nutzbringender sei, z. B. Descartes in seinen gegenwärtigen Kommentatoren als in seinen eigenen Werken zu studieren. Einem Grundsatz dieses Inhalts kann man nur unter Vorbehalt zustimmen: Eine Denkweise genau entgegengesetzter Art hat einer der wichtigsten religiösen Bewegungen in der modernen Entwicklung, dem Protestantismus, zur Entstehung verholfen. „Das Wasser des Flusses ist nahe der Quelle allemal reiner als im übrigen Laufe.“ In diesen Worten formuliert August Sabatier den protestantischen Standpunkt in seinem schönen Buch über die autoritativen Religionen und die Religion des Geistes. In der Tat kommt es vor, daß ein neues Prinzip, damit es sich von Menschen annehmen lasse, die noch nicht imstande sind, es zu verstehen und zu ergreifen, zu Konzessionen,

zu schweren Kompromissen genötigt wird und so bald nicht mehr recht verständlich erscheint. Daher die Idee, die oft behauptet ist, daß die Reformen nur durch den Bruch mit der Gegenwart und unmittelbaren Vergangenheit sich vollziehen, um dadurch zu den Originalen zurückzukehren. Macchiavelli, der diese Idee auf die Politik anwandte, sagte, daß man, wenn man die Revolutionen vermeiden will, alle zehn Jahre nötig hat, ripigliare lo stato.

Es gibt in dieser Hinsicht keinen a priori gesicherten Grundsatz. Gewiß, die Zeit enthüllt, entfaltet und vervollkommnet manche Idee, die sich bei ihrem Entdecker gleichsam im Keime und überdies im Vereine mit entgegengesetzten Elementen fand.

Es mag sein, daß an bestimmten Punkten die Nachwelt einen Autor besser begreift als er sich selber begriffen hatte. Aber man kann es ebensogut so darstellen, daß der geniale Mensch, der seinem Begriff nach seinen Zeitgenossen und dem gewöhnlichen Menschen überlegen ist, lange Zeit nur unvollständig erkannt und geschätzt wird, und daß es vielleicht bis ins Unendliche Entdeckungen in seinen Werken zu machen gibt. Das Genie besteht in einer Verwandtschaft mit dem Universum; wir selber aber sind beschränkte Geister, kaum fähig über den Horizont unseres Ichs, unseres Landes, unserer Zeit, der Umgebung, wo unsere Existenz sich entfaltet, hinauszublicken. Anstatt mich fähig zu dünken, einem Descartes oder einem Leibniz die ganze Tiefe ihres Denkens zu enthüllen, ziehe ich es vor, zu glauben, daß wir in ihrem Werk, und zwar gerade in demjenigen, das sie selber auseinandergesetzt und begriffen haben, etwas

finden können, aus dem wir uns bereichern, und aus dem wir zu dem intellektuellen Schatz der Menschheit etwas hinzuzufügen imstande sind. Es ist sehr berechtigt, und es ist andererseits sehr fruchtbringend, von Zeit zu Zeit die Entwicklungen, die Deutungen und Kritiken zu vergessen, deren Gegenstand ein Autor von seiten der Nachwelt gewesen ist, um sich ohne Vorurteile unmittelbar sein Werk selber zu vergegenwärtigen und zu versuchen, dadurch in dieses Werk einzudringen, daß man sich auf seinen Standpunkt versetzt. Fast immer sieht man dann ein, daß im Autor mehr oder weniger oder jedenfalls etwas anderes steckt, als was ihm die herrschende Kritik zuerkennt. Die Gegenwart ist nicht notwendigerweise das Maß dessen, was in der Vergangenheit an Lebenskräftigem enthalten ist. Ein nicht voreingenommener Geist wird in den ältesten Denkmalen manche Gedanken entdecken, unendlich fast an der Zahl, die die Zeit noch nicht entfaltet hat, und die gleichwohl wert sind, entwickelt zu werden. Diese möglichen hofften zu werden

Tendebantque manus ripae ulterioris amore.

Warum sollen wir sie in den Abgrund werfen?

Schließlich, ist es denn überhaupt wahr, daß es, um die Gegenwart richtig zu begreifen, genug sei, nach der Methode des Krebsganges zu den Vorgängern hinaufzusteigen, denen es seine Entstehung verdankt. Diese Methode, die gewiß sehr viele Annehmlichkeiten in einer Erzählung oder in einem Roman bietet, die die Methode sogar des klassischen Dramas ist, läuft für uns Gefahr, die Art der Entstehung der Ereignisse vollständig zu fälschen. Indem man alle diejenigen vorübergehenden

Ereignisse eliminiert, die nichts dazu beigetragen haben, den wirklichen Zustand zu erzeugen, verleiht man dem Lauf der Geschichte einen Schein von Notwendigkeit und Unabänderlichkeit, der ihn in Wirklichkeit entstellt. Die Erzeugung eines gegebenen Umstandes erscheint leicht als notwendig, wenn man keine anderen vorhergehenden Ereignisse annimmt als diejenigen, deren Resultat er ist; dieser Zustand wird in unseren Augen zur unvermeidlichen Grenze der Geschichte, wenn man die Ereignisse der Vergangenheit nur in dem Maße für interessant hält, als sie die Gegenwart vorbereiten. Wenn man sich genaue Rechenschaft über die Art, in der die Vergangenheit die Gegenwart bestimmt, ablegen will, so genügt es nicht, künstlich irgendwelche Tatsachen auszuwählen nach einer Methode, die das Resultat von Anfang an hinstellt: man muß den Verlauf der Ereignisse, wie er wirklich war, betrachten, indem man in jeder Phase sowohl die verschiedenen Ereignisse, die möglich waren, betrachtet, so viele man ihrer entdecken kann, als auch die Ursachen und Gründe, die den Erfolg der einen und den Mißerfolg der anderen hervorgerufen haben.

In dieser Weise hat die Geschichte der Philosophie unter ihrer normalen und wahren Formel, frei von Dogmen, die a priori das Gesetz und das Ziel der Aufeinanderfolge der Ereignisse enthalten, ihre natürliche und gesetzmäßige Stellung innerhalb des Studiums der Philosophie. Vielleicht ist man nur veranlaßt daran zu zweifeln, weil man den Unterschied vergißt, der zwischen der Geschichte der im eigentlichen Sinne sogenannten Tatsachen und der Geschichte der Ideen existiert. Die

Tatsachen lassen sich niemals völlig identisch reproduzieren: Wenn die Geschichte der Philosophie nur Tatsachen enthält, geht sie nur den Historiker an oder vielmehr nur den Gelehrten. Aber die Ideen haben eine innere Seite, die die Worte, die sie ausdrücken, nicht genau wiedergeben. Weder die Philologie reicht hin, sie verständlich zu machen, noch die Vergangenheit hat sie völlig im Besitz. Sie sind innerlich abhängig vom menschlichen Geist, der sich in ihnen realisiert; und sie nehmen daher Teil an seiner Existenz, mit der er die Phänomene übertrifft.

Es gibt indessen eine sichere Methode, wie es scheint, um endgültig die Philosophie von jeder Abhängigkeit von seiten der Geschichte zu befreien; es ist diejenige, die Philosophie so zu betrachten, als wäre sie in jeder Weise den besonderen positiven Wissenschaften zu vergleichen. Wenn die Philosophie weder in ihrem Gegenstand noch in ihren Methoden etwas hat, was ihr eigentümlich wäre, wenn das Wort Wissenschaft sich auf sie in genau demselben Sinn anwenden läßt, wie auf die Chemie oder die Naturgeschichte, so ist klar, daß die Geschichte ihrer Vergangenheit sie nur gerade soweit berühren würde, als die positiven Wissenschaften sich an der Erzählung der Ereignisse interessieren, die ihr zu ihrer gegenwärtigen Form und Gestalt verholfen haben. Die Geschichte ist in dieser Bedeutung ein mehr oder minder nützliches Hilfsmittel der Forschung, sie kann Probleme anzeigen, auf Klippen oder ungangbare Wege aufmerksam machen, Hypothesen heraufführen; aber sie hat keinen Teil an der Wissenschaft selber. Eine aufgestellte Theorie hat

es nur so weit mit historischen Dokumenten zu tun, wie ein Haus, einmal erbaut, mit seinem Gerüst. Die Philosophie ist unabhängig von der Geschichte der Philosophie, wenn man sie an die Wissenschaften der reinen Tatsachen angleicht. Aber die Frage stellt sich so: Ist die Philosophie, so verstanden, noch die Philosophie? Es würde vergeblich sein, sich den Tatbestand zu verdunkeln: Die positiven Wissenschaften im eigentlichen Sinne des Worts haben seit kurzem alle Gebiete der gegebenen Realität der Natur sowohl als des Geistes erobert. Die Philosophie wird, wenn sie eine Wissenschaft von Tatsachen sein will, nur linkisch die positiven Wissenschaften verdoppeln können, oder eine Synthese aus ihnen versuchen, die, wenn schon die positiven Wissenschaften sie nicht selber erstreben, von den wahrhaft wissenschaftlich arbeitenden Forschern mit vollem Recht als verfrüht und gefährlich beurteilt werden wird. Wie sollte eine Wissenschaft ähnlich den anderen an ihrer Seite oder über ihnen existieren? Die Philosophie als positive Wissenschaft ist entweder die Wissenschaft selbst oder eine Bastardmischung aus wissenschaftlichen Begriffen und subjektiven Einbildungen ohne Kraft und ohne Interesse.

Die Frage nach der Beziehung der Philosophie zur Geschichte der Philosophie ist also für jene eine Lebensfrage. Entweder hat die Philosophie eine Existenz als originale Wissenschaft, wie alle ihre Vertreter sie bislang begriffen haben, und dann hat sie zur Geschichte der Philosophie Beziehungen nicht äußerlicher sondern wesentlicher Art; oder sie verschmäht jede innere Verbindung mit der Geschichte der Philosophie, und in diesem Fall

unterscheidet sie sich nicht mehr von den positiven Wissenschaften, sie geht in sie auf, das heißt, in Wirklichkeit hört sie dann auf zu existieren. Entweder sie schöpft, um zu leben, aus der Quelle der Geschichte der Philosophie oder sie existiert überhaupt nicht.

II.

Aus allem Vorhergehenden schließen wir, daß der Geschichte der Philosophie eine Rolle in dem Studium der Philosophie zugestanden werden muß; zu bestimmen, welches diese Rolle sei, bleibt uns noch übrig. Man wird nun bei dieser Frage gewiß nicht bis zum Ideal des Idealisten Hegel hinaufsteigen können, der im Grunde die Geschichte der Philosophie und die Philosophie identifizierte. Die eine wie die andere war für ihn die logische Entwicklung des menschlichen Denkens. Der einzige Unterschied war der, daß in der Geschichte der Philosophie diese Entwicklung, anstatt sich in ihrer Reinheit abzuwickeln, sich mehr oder weniger unter den zufälligen und persönlichen Nebenereignissen verbarg, welche sich mit ihr vereint fanden. Für den Geschichtsschreiber der Philosophie ergab sich somit als Aufgabe, das starre Ganze der unfruchtbaren Entwicklung zu zerbrechen und umzustoßen, und aus ihr die Philosophie auszusondern, die sich in ihr wie in dem Marmorblock, von dem Leibniz spricht, vorbereitet fand.

Nun hat man schon lange gezeigt, daß das Individuelle und das Zufällige in der Geschichte der Philosophie nicht in diesem Grade zufällig und vom Wesentlichen trennbar sind; daß nicht nur die Bedingungen

und Umstände in der Geschichte des menschlichen Gedankens eine mitunter sehr wichtige Rolle spielen, sondern daß auch dieses Denken, selbst soweit es durch sich handelt, keineswegs nach einem logischen von Anfang an entworfenen Plan sich zu bilden scheint. Die Geschichte ist eben sehr wohl eine Reihe von Ereignissen und nicht ein System von Begriffen. Mithin ist es möglich, daß die Geschichte der Philosophie eine Rolle in der Entwicklung der Philosophie zu spielen hat; aber man würde sie nicht als die Trägerin der ganz in ihrem Schoße entstandenen Philosophie ansehen können. Andererseits kann ihre Rolle nicht in der Aufgabe begrenzt werden, für die verschiedenen Probleme, die heutzutage der Philosoph aufwirft, die Liste der Antworten zu liefern, die von den Denkern der verschiedenen Epochen und der verschiedenen Länder dargeboten sind. Die Anfertigung eines solchen Katalogs ist die Handlungsweise von Menschen, die in den Systemen der großen Philosophen nur eklektische Mischungen aus zerstreuten Lehren erblicken, deren jede für sich ausreichend sein würde. Wenn man auf diese Weise die Lehren eines Aristoteles, eines Leibniz oder eines Kant betrachtet, so verurteilt man sich selber dazu, sie nicht richtig zu verstehen. Denn die Absicht dieser Philosophie ist doch gewesen, organische Werke zu schaffen, deren sämtliche Teile sich ebenso gegenseitig durchdringen und stützen, wie sie selber wieder vom Ganzen abhängen, das sie durch ihre Harmonie bilden. Je weiter je mehr ist man auf diesem Wege davon entfernt, alles, was die Geschichte der Philosophie an Wertvollem und für sie Nützlichem enthält, zu

vereinigen. Denn man läßt sich sowohl das Prinzip des schöpferischen Lebens und das der Einheit, die jedem System eigentümlich ist, aus den Händen gleiten, als auch die gemeinsame seelische Klammer, die die Systeme miteinander verbindet und aus ihnen, in einem Sinn, wie ihn Hegel wollte, die Kraftäußerung des einen lebendigen Geistes hervorgehen läßt, der sich bemüht, das Bewußtsein von sich selbst zu erreichen.

Hegel verlangte zuviel von der Geschichte der Philosophie. Die Eklektiker verlangen zu wenig.

Welchen Dienst kann und muß mit Recht die Geschichte der Philosophie der Philosophie leisten? Ein philosophisches Denken von irgendwelcher Bedeutung muß einen doppelten Charakterzug haben. Es muß, von einer Seite aus betrachtet, persönlich sein, von einer anderen aus angesehen, muß es sich mit dem Gesamtdenken verknüpfen lassen. Nach diesem doppelten Gesichtspunkte nun spielt die Geschichte der Philosophie eine Hauptrolle.

Wie gelangen gewöhnlich die philosophischen Berufungen zur Erweckung? Geschieht es nicht durch den beständigen Zusammenhang mit einem der großen Denker der Vergangenheit? Anch' io son filosofo: Indem sie Platon, Aristoteles, Descartes, Locke, Leibniz, Hume, Kant lasen, haben die Großen und Kleinen eines Tages den Ruf getan, der sie sich selbst enthüllte. Einmal lernt man im gemeinsamen Denken mit den großen Philosophen den wahren philosophischen Geist kennen. Sodann hat man, falls man sich der Führung der Geschichte der Philosophie selber überläßt, und wenn man so die verschiedenartigsten Genies, einen Platon und einen

Locke, einen Aristoteles und einen Kant, einen Spinoza und einen Hume studiert, die glückliche Aussicht, einem Geist zu begegnen, der dem eignen verwandt ist, zu dem man sich besonders hingezogen fühlt, und unter dessen Einfluß man imstande ist, seine eigenen Fähigkeiten zu entwickeln. Nicht aber, wenn man das Denken dem Zufall preisgibt und führerlos läßt, wird man sich selbst entdecken und finden, sondern wenn man seine eigene Fackel an der Flamme eines großen Denkers, den man spontan und infolge einer natürlichen Verwandtschaft zum Führer erwählt hat, anzündet. Die Beschäftigung mit der Geschichte ist also in hervorragender Weise geeignet, aus dem, der dazu berufen ist, einen Philosophen zu machen, und zwar einen solchen Philosophen, dessen individuelle Natur den Keim bereits enthielt. Sie erscheint als eine noch unaufgebbarere Notwendigkeit, um das Individuum zu verhindern, sich in sein eigenes Bewußtsein einzuschließen, um es anstatt dessen zu lehren, sein Denken mit dem Gesamtdenken zu verknüpfen.

Wer auch immer ein nützliches Werk schaffen und seinen Beitrag zum allgemeinen menschlichen Geisteserbe beisteuern will, wird sich nicht damit begnügen, ein originaler Denker zu sein. Er wird seine Originalität gerade darin bestehen lassen, mit größter Energie und Tiefe Ausdruck eines allgemeinen Weltanblicks zu sein.

Ein wahrer Philosoph ist ein Mensch, der das Wesen und die Ausbreitung der Philosophie steigert. Wie soll man nun auf diese Weise sein Werk dem Werke der Jahrhunderte einfügen, wenn man nicht eine innige Kenntnis erlangt nicht nur von isolierten Ideen, sondern

vom lebendigen Denken der Philosophen, nicht nur von den einzelnen Systemen, sondern von den Banden, die sie zusammenschließen, von den seelischen Kräften, denen sie in ihren wechselvollen Schicksalswegen Ausdruck verleihen, und die sie im Fortschritt des menschlichen Bewußtseins, dessen Zeugen und Urheber sie sind, entfalten?

Nicht also bloß Beispiele, Erfahrungen, Eingebungen, Nachrichten, Materialien, Dokumente wird der Philosoph von der Geschichte der Philosophie verlangen; sondern überhaupt die Teilnahme am allgemeinen Leben des Menschengeistes, die Methode, möglichenfalls durch seine Tagesarbeit einen Platz in der Ewigkeit zu erwerben.

Die Geschichte der Philosophie ist der Zusammenklang der Bemühungen des philosophischen Geistes, die in ihren Resultaten objektiviert und greifbar erscheinen.

Die Philosophie ist die Handlung des Geistes selber, die ohne Unterlaß ihren Lauf verfolgt und mehr und mehr die Realität und Vollkommenheit des Geistes selber steigert.

Der Philosoph ist ein Mensch, der aus jener dem Fortschritt dieser beisteuern lernt.

Gegenstand und Methode der Geschichte der Philosophie.[1]

Obwohl berühmte Beispiele die außerordentliche Wichtigkeit dargetan haben, die an bestimmten Punkten der Entwicklung der Wissenschaften die Probleme des Gegenstandes und der Methode erlangen können, so würde es doch ohne Zweifel unklug sein, dieser Frage eine absolute und ausschließliche Beantwortung zuteil werden zu lassen. Es gibt manche Art und Weise, ein Werk fruchtbar zu machen. Gerade die Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte kommt dem Aufstieg der Wissenschaft zugute. Ohne dem Philosophen all und jede Freiheit einzuräumen, die Horaz für die Dichter in Anspruch nahm, wenn er sagte:

Pictoribus atque poetis
Quidlibet audendi semper fuit aequa potestas,

[1] Bibliothèque du Congrès International de Philosophie. IV. Histoire de la Philosophie. Paris. Librairie Armand Colin 5, rue de Mézières. Congrès International de Philosophie 1900. De l'objet et de la méthode dans l'histoire de la Philosophie. Par M. E. Boutroux, Membre de l'Institut, Professor d'histoire de la philosophie moderne à la Sorbonne.

so wird man es doch wenigstens im allgemeinen für berechtigt halten, daß der Forscher das Objekt und selbst die Methode seiner Forschung nach seiner eigenen Überzeugung bestimmt. Das einzige Prinzip, das er nicht verletzen darf, ist die Achtung vor den Tatsachen und der Logik, die Entsagung des Geistes zugunsten der Wahrheit.

Diese allgemeinen Betrachtungen lassen sich im besonderen auf die Geschichte der Philosophie übertragen, deren Objekt, wie es scheint, viel weniger leicht definiert werden kann als dasjenige vieler anderer Forschungsgebiete, weil gerade der Begriff der Philosophie, der ja der Geistesbegriff par excellence, d. h. der zugleich allgemeinste und konkreteste Begriff zu werden bestimmt ist, sich eben deshalb als derjenige erweist, der am meisten Widerstand entgegensetzt, wenn man ihn in eine begrenzte Formel einzuschließen sucht.

Man darf sich indessen wohl einmal vorstellen, daß manche Begriffe der Idee der Geschichte der Philosophie im eigentlichen Sinne des Wortes unmittelbarer entsprechen als andere; und es ist gewiß nicht ohne Interesse, den Versuch zu machen, diese Begriffe zu bestimmen.

Die Geschichte der Philosophie ist sicherlich mit der Philosophie selber verknüpft, so daß es unmöglich ist, sich auf jene einzulassen, ohne zugleich eine philosophische Arbeit zu leisten. Indessen wird derjenige, der im eigentlichen Sinn ein Geschichtsschreiber sein will, in seiner Art, die Probleme der Geschichte der Philosophie zu beginnen und zu behandeln, bemüht sein, den Anteil seiner theoretischen Philosopheme auf ein Minimum zu reduzieren. Wie kann er das erreichen?

Jede Geschichte hat als erstes Gesetz, so objektiv als möglich zu sein. Gleichzeitig aber ist die Geschichte notwendigerweise eine Auswahl aus den gegebenen Tatsachen. Der Geschichtsschreiber setzt sich zur Aufgabe, die unwichtigen Tatsachen, die uninteressanten Ereignisse, wertlosen Geschehnisse der Vergangenheit preiszugeben und ins Nichts zurückzustoßen, um die bedeutsamen, lehrreichen Tatsachen, die wirklich wert sind, im Gedächtnis der Menschen fortzuleben, ans Licht zu stellen und in das Gewand der Unsterblichkeit zu kleiden. Nun ist eine der verführerischsten Methoden, dieses Resultat zu erreichen, das Verfahren, als den Ausgangspunkt, als das Gegebene des Problems die gegenwärtige Gestalt der Philosophie zu betrachten und nun zu versuchen, dieses Phänomen dadurch zu erklären, daß man eine passende Auswahl trifft von vorangegangenen Bedingungen, die man dem Schatz der Tatsachen der Vergangenheit entnommen hat.

Dieses als Ordnung der Auffindung, ja selbst der Darlegung zugestandene Prinzip wird der „Krebsgang" sein nach einer genialen Bezeichnung, die allgemein Anklang gefunden hat. In jedem philosophischen System wird man sich bemühen, von dem Teil, der die Vergangenheit betrachtet, und den man deshalb ins Dunkel verweisen muß, denjenigen Teil abzutrennen, der sich an die Zukunft wendet, den man daher ins Licht rücken und zur Entwicklung bringen wird. Auf diese Weise wird man dahin gelangen, alle diejenigen Elemente zu enthüllen und zu bestimmen, deren Verbindung die gegenwärtig aktuelle Philosophie erzeugt hat.

Gewiß ist ein solches Problem genau formuliert, der Wirklichkeit entsprechend und überdies sehr anziehend. Aber besteht in ihm das der Geschichte der Philosophie eigentümliche Problem? Um bejahend zu antworten, wird man behaupten müssen, daß die Philosophie, wenn nicht in der Vergangenheit, so doch wenigstens von da an bis zur Gegenwart eine der Wirklichkeit entsprechende Begründung gefunden hat als eine Wissenschaft, die bestimmt ist, in Zukunft einzig und allein dem Wachstum zu unterliegen, ohne in ihren Prinzipien und in ihrem allgemeinen Ideal beträchtlichen Änderungen unterworfen zu sein. Allein damit wäre ein im wesentlichen theoretischer und dogmatischer Begriff gegeben, der vielleicht über den Teil der im eigentlichen Wortsinn sogenannten Philosophie, die sich notwendigerweise mit der Geschichte der Philosophie beschäftigt, hinausliegt. Tatsächlich hat die Geschichte der Philosophie im einzelnen beständig das Schauspiel dieser corsi e ricorsi dargeboten, in denen Vico ein allgemeines Gesetz der Geschichte erblickte. Nichts steht dafür ein, daß die Geschichte der Philosophie, nach der Methode des „Krebsganges", d. h. nach dem Prinzip der Teleologie betrieben, sich nicht verpflichtet fühlen sollte, ihr Werk mit dem Erscheinen einer neuen Generation von Grund aus aufs neue zu beginnen.

Den Zeitgenossen gefällt es schon, wenn man in ihren Ideen die notwendige und endgültige Reife erblickt, die der allgemeinen Geschichte verdankt wird, und sie werden deshalb eine Darlegung, die diesen Ideen genau angepaßt ist und ihnen daher sehr folgerichtig erscheint, mit

Begeisterung aufnehmen. Allein eben diese Darlegung wird Gefahr laufen, nun wieder nur mehr ein Dokument zu werden, das sich auf eine entschwundene Epoche bezieht, wenn sie von Menschen betrachtet wird, deren Aufmerksamkeit auf ganz andere Probleme gelenkt sein wird, und die vielleicht gerade diejenigen Prinzipien, die das vorhergehende Zeitalter für endgültig entschwunden ansah, an den ersten Platz rücken werden. Die Geschichte ist, wenn man sie in dieser Weise versteht, beständig von Revolution und Umsturz bedroht, anstatt daß man meinen sollte, sie sei einer regelmäßigen und ununterbrochenen Entwicklung versichert.

Die Beispiele von Prinzipien, die man erledigt glauben konnte, und denen ein erneutes Nachdenken Leben und Fruchtbarkeit zu verleihen verstanden hat, sind zahlreich. Mit Locke schienen die Tage eines radikalen Empirismus hereingebrochen zu sein, so daß die geistige Aktivität, die dieser Philosoph noch zugestand, nur mehr ein Rest des Rationalismus und der Lehre von den angeborenen Ideen von Descartes zu sein schien. Und der Geschichtsschreiber hatte glauben können, daß es einzig und allein sein Amt war, in Locke zu unterscheiden zwischen dem Erben der Vergangenheit, der noch ein wenig Kartesianer, noch erfüllt war von klassischen Traditionen, und dem Philosophen der Zukunft, der einen Hume und Mill ankündigte, damit dank dieser Unterscheidung der erste in das Dunkel verwiesen werden und der zweite aus ihm hervortauchen konnte. Allein Kant zeigte bald, daß man in dieser Mischung von Rationalismus und Empirismus nicht notwendig die noch

unvollständige Trennung eines neuen Prinzips und alter Lehren erblicken mußte, sondern daß gerade diese Vereinigung das Anzeichen einer jungen und fruchtbaren Idee werden konnte, und indem er tabula rasa machte mit der ausschließlich empirischen Entwicklung, die die Philosophie von Locke mit Berkeley und insbesondere mit D. Hume genommen hatte, gelangte er, natürlich in seiner größeren Art und mit seinem Genie, wieder auf den eigentümlichen Standpunkt Lockes, nach welchem die Erkenntnis ihre Erklärung findet durch die Verbindung von Materialien, die von außen kommen, und einer inneren Aktivität des Geistes, die diese Stoffe vereinigt. Deshalb hat ja auch der tiefbohrende und tiefsinnige Historiker der Philosophie, Aloys Riehl, mit Locke die Geschichte des modernen philosophischen Kritizismus beginnen und in dem Verfasser des Versuchs über die menschliche Erkenntnis den wahren Vorläufer Kants erblicken können.

Ebenso stellte gegen 1862 der berühmte Ed. Zeller als Devise für die junge philosophische Generation auf: Rückgang auf Kant, indem er ihr vorschrieb, zur eigentümlichen Denkarbeit des Meisters zurückzukehren, anstatt sich an die Entstellungen zu halten, denen sie infolge einer in seinen Augen untreuen und gesetzwidrigen Entwicklung ausgesetzt gewesen war.

Will man sicher von dem ausgehen, was in einem System lebenskräftig und was hinfällig ist, so darf man sich nicht bescheiden, auf Grund der Erfahrung das zu betrachten, was die Zeit aus ihm gemacht hat.

Es war möglich, daß das System während der Jahrhunderte Interpreten, die ihm gewachsen waren, nicht

erlebt hat. Es konnte geschehen, daß es fortgesetzt wurde durch voreingenommene, beschränkte Geister, Erben wohl der Formeln, nicht aber der Seele des Meisters. Ja, es mochte sich sogar ereignen, daß es lediglich originalen und unabhängigen Denkern hie und da dazu diente, sehr entgegengesetzte Wege einzuschlagen. Ist es denn nicht wahr, daß noch heutzutage in den Lehren eines Aristoteles, eines Plato, eines Heraklit, eines Parmenides ein Prinzip schöpferischer Lebenskraft, ein Stimulus für das Nach- und Weiterdenken enthalten ist, die man bei Wolff oder den unmittelbaren Schülern Kants vergeblich suchen würde? Wir können eben nicht a priori wissen, ob die Ideen, die diese genialen Menschen hatten, auf immer ihre Fruchtbarkeit erschöpft haben, und ob nicht eine unter ihnen, die man tot glaubt, nicht eines Tages jung und voll Saft und Kraft wieder auferstehen wird.

Man muß die großen Denker in sich selber und nicht in ihren gegenwärtig noch wirksamen Spuren, die bald mehr, bald aber weniger authentisch sind, studieren, wenn man sie wirklich vom historischen Gesichtspunkt aus betrachten will. Anstatt sich darauf zu beschränken, von der Gegenwart zur Vergangenheit hinaufzusteigen — nach einem Gesetz der Teleologie, als wenn die Vergangenheit an Interessantem nur das produziert hätte, was zu unserer Generation Beziehung hat —, sollte der Geschichtsschreiber gelehrig dem Lauf der Zeiten folgen, allmählich von der Vergangenheit zur Gegenwart hinabsteigen, indem er sich bei der Behandlung jeder Epoche, jeder großen Schöpfung des philosophischen Denkens auf

den Standpunkt der Verfasser selber stellt, und nach dem Gesetz der zureichenden Ursachen den Einfluß erforscht, den sie auf ihre Nachfolger haben ausüben können, oder den sie noch auf die kommenden Generationen auszuüben imstande sein werden. Wenn also die regressive und zwecksetzende Methode sicher berechtigt ist, soweit sie uns in der Vergangenheit die Wurzeln der Gegenwart zeigt, d. h. dessen, was uns unmittelbar berührt, so wird der Geschichtsschreiber im eigentlichen Sinn des Wortes sich an die Devise Herders halten: Einen Schriftsteller aus sich selbst zu erklären ist die honestas jedem honesto schuldig.

WILLIAM JAMES

Einleitung.

Der berühmte amerikanische Philosoph, der am 26. August des vorletzten Jahres seinem Vaterland und der Welt durch den Tod entrissen ist, Professor William James, war schon als Mensch, ganz abgesehen von seinen Lehren, eine so bedeutende Erscheinung, daß es das größte Interesse bieten würde, nur allein sein inneres Leben, seine seelische Entwicklung, seinen Charakter, seine Geistesart, sein Wort und seinen Stil, kurz seine Persönlichkeit zu erforschen. Ich wünschte, der große Schriftsteller Henry James, sein Bruder, den er so zärtlich liebte, und den er bis zu seiner Todesstunde mit bewundernswürdiger aufopfernder Liebe umgab, würde mit der Kraft seines Herzens, mit der Stärke der Analyse und auf der Höhe seiner Kunst dieses kostbare Gemälde entwerfen! Wir würden mit seiner Hilfe tief in die Lehre des Philosophen eindringen. Denn wenn bei manchen Menschen die Persönlichkeit und das Werk sehr wesentlich zu trennen sind, so daß man, um das Werk richtig zu verstehen, den Deutungsmöglichkeiten, zu denen uns die Persönlichkeit Anlaß gibt, wenn nicht ganz aus dem Wege gehen, so doch auf jeden Fall mit großer

Vorsicht begegnen muß, verhält es sich bei William James ganz anders. Er selber lehrte, daß eine Philosophie ihre Wurzel im Leben habe, nicht im unpersönlichen Gesamtleben der Menschheit — nach ihm ein abstrakter Schulbegriff — sondern im konkreten Leben des Individuums, dem einzigen, das in Wahrheit existiert. Und wie die Blume, von ihrem Stengel entfernt, sogleich zu welken beginnt, so meinte James, daß auch die Philosophie bis in ihre kühnsten Spekulationen hinein das Band, das sie mit der Seele des Denkers verbindet, erhalten muß, wenn sie nicht in eine unfruchtbare Sammlung von inhaltsleeren Worten und Begriffen verkümmern will.

Wenn wir auch nicht danach trachten können, die glänzende Gestalt William James' vor dem geistigen Auge wieder auferstehen zu lassen, so wollen wir doch wenigstens versuchen, einige Züge seines Bildes festzuhalten; wir wollen uns vor allem mit innerer Freude dem so lebendigen Zauber seiner Persönlichkeit hingeben, den sie von selber auf den, der sich ihr nähert, ausströmt, so daß wir uns mit ihm in innerer Herzens- und Geistesgemeinschaft verbinden und so gleichsam im Innern seiner Seele lesen.

Leben und Persönlichkeit.

William James[1] wurde in der Stadt New York am 11. Januar 1842 geboren. Er war der älteste Sohn des als Theologe wie auch als Schriftsteller bekannten Reverend Henry James aus Boston. In der Natur seines Wesens glich er seinem Vater in überraschender Weise. Der Reverend Henry James verband, ein seltener Fall, heiteres Temperament mit ernster Würde, einen durchdringenden Verstand und eine große Gemütstiefe mit einer zu Geistesblitzen und Scherzen geneigten Sinnesart. Eben diese Züge finden sich in gleicher Weise bei William wieder.

Die Neigungen des Reverend Henry James galten in erster Linie den religiösen Fragen; und zwar war er

[1] Die hier verzeichneten biographischen Einzelheiten sind namentlich einem ausgezeichneten Artikel über das Leben und die Philosophie William James' entnommen, den Ralph Barton Perry, Professor associé der Philosophie an der Universität Harvard in der Zeitschrift The Harvard Graduates' Magazin Dez. 1910 veröffentlicht hat. Vgl. auch das intime, an Einzelzügen reiche, lebendige und anziehende Bild, das James Jackson Putnam, Professor der Neurologie an der Universität Harvard in der Zeitschrift The Atlantic Monthly, Dez. 1910 entworfen hat.

mit warmer Sympathie den Lehren des großen schwedischen Weisen Swedenborg zugetan.

Den Ausgangspunkt dieser berühmten Lehren, die sogar auf einen Kant einen so lebhaften Eindruck gemacht haben, bildete die Überzeugung von dem Vorhandensein einer beständigen Wechselwirkung zwischen dem Geistigen und dem Stofflichen, zwischen der Geisteswelt und der Natur, eine Überzeugung, zu der Swedenborg, während er das Tierreich zu erforschen suchte, gelangt war. Von da aus hatte sich Swedenborg mit Hilfe der Religion, und zwar der in der heiligen Schrift aufgezeichneten, zu der Idee einer Verbindung der irdischen Wesen mit denen der Geisterwelt erhoben, woraus dann die Möglichkeit entsprang, unmittelbar die religiösen Wahrheiten zu erkennen und aus dieser Erkenntnis ein gereinigtes Christentum abzuleiten, auf dessen Grundlage das neue Jerusalem errichtet werden sollte.

William James empfing in seiner frühesten Jugend einen lebhaften Eindruck von den Lehren seines Vaters. Er erlangte nicht nur eine bemerkenswerte Befähigung zur Analyse, er drang auch so tief in die Denkweise Swedenborgs ein, daß er sein ganzes Leben hindurch eine geheime Vorliebe für die Lehren des großen Mystikers bewahrt zu haben scheint.

Der Studiengang William James' war nicht ganz regelmäßig. Da sein Vater sich veranlaßt fand, eine Zeitlang in Europa zu leben, so hatte William die glückliche Gelegenheit mit den Sprachen und der Kultur Europas vertraut zu werden. Er erhielt Unterricht darin von Privatlehrern in London und Paris. 1857—58 war

er Schüler des Collège in Boulogne-sur-Mer. 1859—60 besuchte er die Genfer Universität. Dann im Winter 1860—61 widmete er sich der Malerei unter der Leitung William M. Hunts in Newport im Staate Rhode Island in Amerika.

Indessen erlangte in ihm die Neigung zur Wissenschaft wieder die Vorherrschaft. 1861 trat er, 19 Jahre alt, in die Realschule Lavrence in Harvard ein. Er studierte dort zwei Jahre hindurch Chemie und Anatomie. Sodann wurde er 1863 Student der Schule für Mediziner in Harvard. Obwohl er sich vornahm, den Doktorhut der Medizin zu erwerben, so legte er sich doch keineswegs den Zwang auf, sich streng an den üblichen Studiengang zu halten. Im April 1865 nahm er zusammen mit Louis Agassiz an der Expedition Thayer teil, die sich nach Brasilien wandte; er blieb hier länger als ein Jahr. Während des Winters 1867—68 studierte er Physiologie an der Universität Berlin, dann arbeitete er zusammen mit Agassiz am Museum für vergleichende Zoologie in Harvard. 1869 wurde er Doktor der Medizin in Havard. Er setzte nunmehr bis zum Jahre 1872 seine Arbeiten nach Lust und Laune fort, ohne den Pflichten eines besonderen Amtes nachzukommen, teils infolge seines angegriffenen Gesundheitszustandes teils seiner Wissensbegierde wegen, die eifrig nach den verschiedensten Erkenntnissen strebte. Dazu kam noch ein gewisser instinktiver Widerwille gegen jegliche öffentliche Tätigkeit.

1872 begann zu Harvard William James' akademische Karriere; sie hat sich ganz an eben dieser

Universität fortgesetzt. Er eröffnete seine Laufbahn als Lehrer der Physiologie. Darauf wurde er 1873—76 Lehrer der Anatomie und Physiologie.

Seit 1875 las er vor den älteren Hörern über die Beziehungen zwischen der Physiologie und der Psychologie. Er leitete experimentelle Untersuchungen in einem Gebäude der Realschule Lavrence in Harvard. Es war wohl das erste organisierte Laboratorium für Psychologie in Amerika. 1879—80 hielt er seine erste im engeren Sinne philosophische Vorlesung, deren Thema „die Philosophie der Entwicklung" lautete. In der Folge lehrte er nicht mehr Anatomie und Physiologie.

1880 wurde er Professor assistant (Extraordinarius) der Philosophie. Einige Jahre später (1884) beteiligte er sich an der Gründung der American Society for Psychical Research. 1885 wurde er zum Professor (Ordinarius) der Philosophie ernannt. 1889 ging er zur Psychologie über.

In dieser Zeit bereitet sich die Komposition seines Hauptwerkes Principles of Psychology 1890 vor (in zwei umfangreichen Volumina), ein Werk, dessen Bedeutung sofort allgemein erkannt wurde und das genügen würde, ihm einen Platz ersten Ranges in der Geschichte der philosophischen Bewegung unserer Zeit zu sichern. 1892 veröffentlichte er aus dieser Untersuchung einen Abriß: Psychology, Briefer Course oder et Text-Book of Psychology, ein Buch, das aufs neue seinen Namen und seinen Einfluß in der Welt ausbreitete, und das alsbald allgemein als Handbuch der Psychologie in den amerikanischen Universitäten eingeführt wurde. Er gab die Leitung

des Laboratoriums für Psychologie 1892 auf und vertauschte den Titel Professor der Psychologie mit dem des Professor der Philosophie, den er bis an sein Lebensende behalten hat. Sein berühmter Artikel: Der Wille zu glauben (The Will to believe) datiert aus dem Jahre 1896; und seine Sammlung von Vorlesungen betitelt: Plaudereien vor Lehrern über Psychologie und vor Studenten über einige Lebensideale (Talks to Teachers on Psychology and to Students on some of Life's Ideals), die sogleich einen außergewöhnlichen Erfolg hatte, und die noch heute in der ganzen Welt mit Eifer gelesen wird, stammt aus dem Jahre 1899. Indessen verschlechterte sich sein Gesundheitszustand, der immer sehr zarter Natur gewesen war, in bedrohlicher Weise, eben in diesem Jahre 1899. Eine völlige Erschöpfung aller Kräfte, ohne Zweifel durch einen Ausflug in die Adirondack-Berge veranlaßt, ließ in ihm eine allgemeine Herzschwäche zurück, die ihn während der Jahre 1899—1901 von der Universität fernhielt.

Die Periode, die sich von diesem Zeitpunkt an bis zu seinem Tode erstreckt, ist nichtsdestoweniger die vielleicht fruchtbarste und glänzendste seiner Laufbahn gewesen. 1901 und 1902 hielt er in Edinburg als Teilnehmer an den Vorlesungen der Fondation Gifford seine berühmten Vorlesungen über die verschiedenen Arten der religiösen Erfahrung, die, 1902 veröffentlicht, das Zeichen gaben zu einer gewaltigen Bewegung der Ideen im Gebiete der Religionspsychologie, und die William James ein zweites Mal als Neubegründer erscheinen ließen. 1906 und 1907 hielt er im Institut Lowell in Boston und an

der Universität Columbia in New York Vorlesungen über den Pragmatismus, die, 1907 veröffentlicht, ebenso wie die früheren Werke ein sehr großes Aufsehen gemacht haben.

Schließlich beschäftigte er sich auf allgemeines Verlangen der Professoren und Schüler damit, seine Ideen zu sammeln und sie in ihrer logischen Zusammengehörigkeit geordnet darzubieten, und zwar in einem Textbuch, ähnlich dem, das er verfaßt hatte, um seine psychologischen Theorien zusammenzustellen. Er hatte erst einen Teil dieses Werkes geschrieben, als er nach Europa reiste, um dort Spezialisten über seinen Krankheitszustand, der schlimmer geworden war, zu befragen.

Es war eine Reise voll Mühsal und Schmerzen, auf der der Ernst der Krankheit immer deutlicher wurde; und doch spendete auf dieser Reise William James seinen Freunden aus den Schätzen seines Geistes und seines Herzens, als ob er sich in seinem normalen Gesundheitszustand befunden hätte.

Kaum nach Amerika zurückgekehrt, auf seine ländliche Villa Chocorua in New Hampshire, hatte James einen Anfall von Herzschwäche; er starb im Verlauf von acht Tagen am 26. August, im Alter von 68 Jahren.

Die Hauptwerke William James' sind:

Artikel, veröffentlicht in der Critique philosophique von Renouvier, Paris 1870, 1880, 1881; Principles of Psychology, 2 vol. 1890. Psychology, Briefer Course (A Text-Book of Psychology) 1892. The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy 1897. Human Immortality, Two supposed Objections to the Doctrine 1897.

Talks to Teachers on Psychology, and to Students on Life's Ideals, 1899.

The Varieties of Religious Experience, A Study in Human Nature, being the Gifford Lectures on Natural Religion delivered at Edinburgh, in 1901—1902, 1902.

Pragmatism, a New Name for some Old Ways of Thinking, 1907.

A Pluralistic Universe, Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy, 1909.

The Meaning of Truth, A sequel to Pragmatism 1909.

Eine sehr große Anzahl von Artikeln in Zeitschriften, vorzüglich im Mind, The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods, The Philosophical Review, The Princeton Review, The Harvard Graduate's Magazine, Scribner's Magazine, The Forum, The Proceeding of the Society for Psychical Research, The Science, The Nation etc.

* * *

Das Leben von Professor James ist ganz aufgegangen in Studieren, Experimentieren, Beobachten, Lesen, Nachdenken, Forschen, Lehren, Plaudern, Ermahnen und Schreiben. Er wußte viel, dank seiner lebhaften Wissensbegierde, seinem starken und zuverlässigen Gedächtnis, seiner Sprachenkenntnis, seiner Bücherliebe, seinen unzähligen Beziehungen in allen Ländern. Allein er anerkannte nur diejenigen Kenntnisse, die unmittelbar aus der Beobachtung von tatsächlichen Verhältnissen gewonnen und unaufhörlich durch eben diese Beobachtung geprüft waren. Formeln, die sich nicht auf Erfahrungstatsachen zurückführen ließen, schienen ihm nicht der Beachtung wert. Ein Wort, das die Denkweise ausdrückt, die allein ihm wertvoll erschien, kehrte beständig in seinem Munde wieder, das Wort: unmittelbar. Es war

ihm eine Freude, die Tatsachen, die elementare Erfahrung, das Leben, die gesunde Vernunft, die gewöhnlichen Dinge, die allgemein bekannt und jedem vertraut und daher einem Pascal lieb und teuer sind, durchzusetzen gegenüber den klugen Systemen, den großen Worten, den heiligen, unverletzlichen Überlieferungen alter und moderner Scholastik. Unter den Hörern, die sich in seine Vorlesungen drängten, kamen manche dorthin, die in erster Linie für ihre Examina ausreichende Antworten zu erhalten hofften: er trug keine Sorge, sie zu befriedigen. Er gab seinen Hörern mit der ihm eigenen Lebhaftigkeit und frischen Energie, die der ersten Eingebung folgten, das Resultat seiner eigenen Forschungen und seines eigenen Nachdenkens über die Probleme, die ihn interessierten, ohne an die Existenz eines akademischen Programms zu denken. So konnte ihn eines Tages einer seiner Zuhörer mit den Worten unterbrechen: Lassen Sie uns einmal für eine Weile ernsthaft sein! (To be serious for a moment!) Ein sehr gewandter und beredter Gelehrter, lehrte er gleichwohl so wenig wie möglich. Er hat es nicht über sich vermocht, sich den Regeln der offiziellen Pädagogik anzupassen. Er legte vielmehr in sein Wort sein immer in Arbeit befindliches Denken, seine glühende Seele, sein ganzes Sein, sei es, daß er auf seinem Katheder seine Lehren vortrug, sei es, daß er irgendwo Vorlesungen hielt, sei es, daß er familiär mit seinen Freunden plauderte. Die Spontaneität seiner Gedankenentwicklung war packend. Alles, was er sagte, floß gleichsam über an Empfindungen und Eingebungen. Niemals drückte er sich in einer allgemein zugestandenen,

abstrakten, unpersönlichen Form aus. Alle Ideen, die seinem Kopf entsprangen, waren lebendig und getränkt vom Inhalt seiner Persönlichkeit. Die unerwartetsten Ausdrücke, die genialsten Wendungen, die amüsantesten Worte kamen wie natürlich von seinen Lippen und prägten sich leicht dem Geist seiner Hörer ein, die, überrascht und entzückt, sich angefeuert fanden, selbst mitzudenken. Niemals hat man zutreffender das allzu oft zitierte Wort Pascals angewandt als auf ihn: Man ist entzückt, wenn man einen Autor sehen will und einen Menschen findet.

Wie er sprach, so schrieb er auch. Oder machte er etwa zwischen diesen beiden Beschäftigungen des Geistes einen großen Unterschied? Wenn man ihn liest, glaubt man ihn zu hören. In der Anordnung seiner Gedanken ist dieselbe genaue und doch freie und lebendige Ordnung, die Ordnung des Herzens Pascals, tiefer und wahrer vielleicht als die umständliche und mit Händen greifbare Ordnung der mathematischen Beweise. Es ist dieselbe bilderreiche Sprache persönlichen Charakters, reich an glücklichen Entdeckungen und enthüllenden Vergleichen.

Es ist dieselbe Lebhaftigkeit, dieselbe Kraft des Angriffs und der Beweisführung. Es herrscht in seinen Werken daher auch eine überlegene Eleganz, eine wunderbare Mischung von Wissen, Genauigkeit, Gewissenhaftigkeit, Kraft, Natürlichkeit, Anmut und Hingabe, so daß dieser tiefe und strenge Denker, ohne darauf selbst acht zu haben, ein Schriftsteller, ein Künstler, einer der Ruhmessterne der Literatur ebenso wie der Philosophie Amerikas ist. Und seine Bücher haben unter anderen Verdiensten diese seltene Eigenschaft: sie werden gelesen.

Das Leben, welches diese Lehren und diese Schriften so unmittelbar widerspiegeln, birgt in seiner äußerst strengen Einfachheit einen unvergleichlichen Reichtum an sittlicher Kraft.

Während mancher Denker sich damit beschäftigt, die unmittelbar gegebenen Realitäten mitsamt den Leidenschaften, den Kämpfen, den tastenden Versuchen, die sie umschließen, in reine, abstrakte, kalte, leidenschaftslose Ideen umzusetzen und sozusagen die beweglichen Dinge unter dem Gesichtspunkt der unbeweglichen Ewigkeit (sub specie aeternitatis) zu betrachten, haben für James die Ideen selbst nur Bedeutung und Wert in dem Maße, als sie am Leben wirklichen Anteil haben; die ganze Aktivität seines Geistes ist nichts anderes als eine innere Teilnahme des Herzens an den Bewegungen, an den Arbeiten und Versuchen seines Landes und der Menschheit in der Gegenwart. Er erörtert die grundlegenden Bedingungen der großen philosophischen Probleme, z. B. die Methoden und den Begriff der Wissenschaft; die Beziehungen zwischen Religion und Wissenschaft; die Erziehung, den Wert des Leidens, des Kampfes und des Kriegs, die ideale Gestaltung des menschlichen Lebens nicht bloß als wohlunterrichteter Gelehrter und scharfer Kritiker, sondern er sieht sich selbst, und zwar in seinem Gewissen, den Alternativen gegenüber, vor die uns diese Probleme stellen; er behandelt diese Fragen und er löst sie mit seinem ganzen Sein, wie ein jeder, wenn erkennt, daß es sich um ihn selbst und nicht bloß um andere handelt. Daher der persönliche und sympathische Akzent seines Worts! Er rührte an die

Seele der mit ihm Redenden, weil er mit seiner Seele sprach.

Er brachte übrigens zur Erforschung der Lebensprobleme eine männliche Denkweise und eine Höhe des Blicks mit, die nur wenig allgemein sind. Er besaß eine stolze und kräftige Seele, und dieser Stolz wurzelte in einer unbegrenzten, vertrauensvollen Hingabe an die Weisungen der Moral und die allgemeinen Triebkräfte der Religion. Er hatte ein Herz voll Sympathie und Liebe, voll Opfermut, voll asketischer Gesinnung, die den Willen stählt, voll heroischer, auf das Ideal gerichteter Denkart. Er fand wenig Geschmack an den Bezeugungen des Eifers und der Ergebenheit und würde vielleicht eine rauhe Freimütigkeit einer liebenswürdigen Schmeichelei vorgezogen haben. Er hätte eher einem Alkest als einem Philint verglichen werden können. Aber wenn er sich nur erst mit bewußter Überlegung gab, zeigte er eine unbegrenzte liebevolle Güte, aufmerksam und zart denen gegenüber, die er als Freunde behandelte. Es war eine Atmosphäre sehr herzlicher Gastfreundschaft, aber auch der ruhigen Vernunft, des sprühenden Geistes, des Freimuts, der inneren Gemeinschaft, der feinen Lebensart, der Arbeit, des Ernstes und des Scherzes, wie sie uns in der Familie Professor James' umgab, in diesem entzückenden Heim an der Irving Street, dessen Entwurf von seiner eigenen Hand herrührte, — einer großen und einfachen Holzvilla im Kolonialstil, umgeben von Rasen und Bäumen, wie die Mehrzahl der Häuser von Cambridge, soweit es zur Universität gehört.

So war dieses Innere noch im letzten Frühjahr, als

Professor James, der in seiner Eigenschaft als Arzt selbst den Verlauf seiner Krankheit verfolgte, als letztes Auskunftsmittel eine Reise nach Paris plante, um einen gelehrten Spezialisten zu befragen. Weder in diesem Augenblicke noch auch später, als sich die Schmerzen verdoppelten und die Zukunft von Tag zu Tag düsterer wurde, ließ er von seinem originellen Humor, von seiner geistigen Lebhaftigkeit, von seinem Interesse für die Gegenwart, von seinen unerschöpflichen Liebesdiensten. Ohne Zweifel hielt er den Geist für stärker als die wirkenden Kräfte, die den Organismus zerrütteten. Er glaubte, daß für Menschen von guter Gesinnung der Tod selbst nicht anders als gut sein könnte.

Die fürchterlichsten Beklemmungen, der ungeduldige Anruf des Todes entlockten ihm nicht eine Klage, ein Wort oder eine Bewegung der Verzweiflung. Er blieb bis zum Ende der Mann des Denkens, des Glaubens und der Energie, der nicht zuläßt, daß unsere kurze Weisheit dem Möglichen eine Grenze zieht, sondern der überzeugt ist, daß es von uns abhängt, ob wir uns durch unsere persönliche Anstrengung hier unten und vielleicht anderswo der Erhaltung und dem Wachstum der moralischen und geistigen Kräfte in der Welt widmen wollen.

Die Philosophie William James'.

I. Die Psychologie.

Der Ausgangspunkt der philosophischen Untersuchungen William James' findet sich in seinen anatomischen und physiologischen Forschungen. Sein Beruf wie seine Lehre zwangen ihn, diese Forschungen auf Grund einer konsequent angewandten Experimentalmethode durchzuführen. Nun ist es eben diese Neigung, die Erfahrung als einzige Führerin zuzulassen, die ihn dahin geführt hat, die Grenzen der Physiologie zu überschreiten, um auf dem Gebiet der psychologischen Untersuchungen heimisch zu werden, wo er berühmt werden sollte. Indem er nämlich als Physiologe diejenigen Handlungen untersuchte, die ihr Dasein den lebenden Wesen verdanken, gestand er gern zu, daß ein großer Teil dieser Handlungen sich in genügender Weise erklärt, wenn man sie als automatische und mechanische Reaktionen der Nerven betrachtet, die unmittelbar auf die von außen kommenden Erregungen antworten. In der Tat sind diese Handlungen augenscheinlich dieselben, wenn sie ähnlichen Erregungen entsprechen. Allein auf der anderen Seite finden sich doch auch bestimmte Handlungen bei

lebenden Wesen, die sich von den eben genannten im tiefsten Grunde unterscheiden. Zwar zielen auch sie wie jene im allgemeinen auf die Erhaltung des Individuums ab; allein gegenüber ein und derselben Erregung sind sie verschieden, und ihre Existenz läßt sich nicht von vornherein mit Sicherheit vorhersagen und vorherbestimmen.

Ein Frosch, dem man die oberen Gehirnteile entfernt hat, reagiert nach Art einer Maschine. Aber derjenige, der diese Zentren besitzt, reagiert in spontaner Weise.

Sollen wir nun annehmen, daß diese Spontaneität nur scheinbar ist, und daß in Wirklichkeit der Reflex im zweiten Fall nicht weniger mechanisch ist als im ersten? Eine solche Annahme kann man nur für willkürlich halten.

In Wahrheit wissen wir sogar nicht einmal genau, ob selbst der niedrigste Reflex, bei seiner ihm eigentümlichen Bestimmung, der Erhaltung des Lebens zu dienen, nicht schon im Grunde der Zurückführung auf bloßen Mechanismus unüberwindbare Schranken entgegensetzt. Ja, selbst wenn die Erklärung, die dem Physiologen genügt, genau mit der Wirklichkeit zusammentreffen würde, warum sollten dann alle Reflexe ausnahmslos auf diese Elementarreflexe zurückgeführt werden?

Während ich nun die höheren Reflexe mit den niedrigen nur auf Grund zweifelhafter Räsonnements und mit Hilfe von nicht zu rechtfertigenden metaphysischen Hypothesen gleichsetzen kann, finde ich in der Erfahrung selbst ein Gegebenes vor, das mich unmittelbar mit der

gesuchten Erklärung versieht: Es ist die Vorstellung, eine Erscheinung, die besonders beim Menschen, sich in bestimmten Fällen zwischen die Erregung und den Reiz schiebt. Wenn ich auf dem Gebiet der Experimentalmethode bleiben will, so werde ich in der Theorie der Reflexe der Vorstellung ebensogut einen Platz anweisen als den Nerven, die, wie es scheint, ausreichen, die niedrigen Reflexe zu erklären. Wissenschaftlich muß ich die Handlungen der lebenden Wesen, je nach dem Einzelfall, bald durch einfache organische Bewegungen, bald durch das Dazwischentreten einer Vorstellung erklären.

Welche andere Wirkung aber konnte diese Bemerkung haben, als ein neues Kapitel der physiologischen Wissenschaft zu eröffnen?

Es ist doch wohl in der Ordnung, daß die Wissenschaft nach der Wirklichkeit gestaltet werde, und nicht diese nach dieser oder jener grundlegenden Bedingung unseres Wissens, die man etwa a priori setzen würde. Die Vorstellung, die bei den lebenden Wesen und insbesondere beim Menschen diese bemerkenswerte Eigentümlichkeit hat, durch ein Bewußtsein „erfahren“ zu werden, würde in keiner Weise bekannt sein können, wenn man es bei der Art des Erkennens, wie es der Physiologe annimmt, bewenden lassen wollte. Die Erfahrung, durch die wir sie ergreifen, unterscheidet sich zwar nicht prinzipiell, aber doch radikal genug von der sinnlichen Empfindung, welche für die Erforschung des reinen und einfachen Lebens genügt. Es handelt sich um eine besondere Erfahrung, um die psychologische Erfahrung, eine Erkenntnisweise, deren gesonderte Tatsächlichkeit

insbesondere durch Locke, Berkeley, John Stuart Mill und die modernen Psychologen ins Licht gestellt worden ist.

Um indessen diese Erfahrung mehr wissenschaftlich zu definieren, würde es da nicht angemessen sein, nachdem man ihre Existenz erkannt hat, sie in einem höheren Grade als möglich zu begreifen, indem man sie in Analogie zur Sinneserfahrung setzt, und anzunehmen, daß sie nach Aufdeckung der einzelnen Elemente in der Seele ihren Zweck darin hat, zu erforschen, wie diese Einzelelemente durch wechselseitige Verknüpfung die zusammengesetzten Erscheinungen hervorbringen, von denen wir ein Bewußtsein haben? Ein solcher psychologischer Atomismus war die Forderung der sogenannten Assoziationstheorie, die eine Zeitlang triumphiert hat. Aber es ist bekannt, daß von einer bestimmten Zeit an besonders aus Schottland aber auch aus Frankreich schwerwiegende Einwürfe gegen die Analogie erhoben sind, die diese Lehre zwischen den psychischen und den mechanischen Beziehungen zu entdecken glaubt. Die Assoziationstheorie ist ein Versuch, in der Welt des Bewußtseins eine Beziehung aufzudecken, die der Anziehung Newtons gleicht. Gerät man nun aber nicht in Gefahr, sich das Wesentliche der psychischen Tatsache aus den Händen gleiten zu lassen, wenn man ihr a priori die Form der elementaren Tatsachen der materiellen Welt aufpfropft?

Unter den Gegnern der Assoziationstheorie ist einer derjenigen, deren Angriffsstreiche am siegreichsten durchschlugen, William James gewesen. Er ist nicht müde geworden zu zeigen, daß die atomistische Hypothese,

welche undurchdringliche Elemente annimmt, die buchstäblich gegenseitig „Außendinge" und im tiefsten Grunde unveränderlich sind, in keiner Weise zu den Daseinsformen, die uns die psychologische Erfahrung kennen lehrt, zu ihrem wirklichen Wesen, das in Wahrheit mannigfaltig, zusammengesetzt, durchdringbar, fließend und individuell ist, stimmen kann. Die Assoziationstheorie betrachtet unter dem Namen von Bewußtseinszuständen erdichtete Wesenheiten, die künstlich von der psychischen Wirklichkeit losgerissen sind, und die nach einem Typus aufgestellt erscheinen, der sich auf eine andere Ordnung von Phänomenen bezieht, und nicht auf das Leben der Seele selbst, in dem, was sie Spezifisches und Originales hat.

Wenn man also aus diesen Gründen die Assoziationstheorie aufgeben muß, folgt daraus andererseits, daß man zur Substanz der Spiritualisten zurückkehren muß als demjenigen Einheitsprinzip, das im tiefsten Grunde die psychische Mannigfaltigkeit durchdringt?

Allein auch dieser Schluß ist nicht zureichend. Wie das Bewußtseinsatom der Assoziationstheoretiker ist auch die Substanz der Spiritualisten nur ein Gedankenbegriff, der in der Erfahrung nicht vorgefunden wird. Gerade die homogene Universalität, die sie charakterisiert, macht sie ungeeignet, das zu erklären, was in der psychischen Wirklichkeit an Bewegendem existiert und an dem, was des Neuen fähig ist.

Also lautet der Schluß: die notwendige, die der Psychologie notwendige Methode ist und bleibt die Intusspektion.

Aber diese Operation muß, damit sie wirklich fruchtbar werde, auf eine bestimmte Weise durchgeführt werden, die bislang nicht genau oder nicht genügend bestimmt worden ist. Sie muß derart gerichtet sein, daß sie etwas anderes ergreift als die Vielheit ohne Einheit, den Gegenstand der psychophysischen Erfahrung der Atomisten, oder das Eine ohne die Vielheit, den Gegenstand der vorgeblichen Intuition der metaphysischen Spiritualisten. Die wahre Intusspektion ist die lebendige Synthese, die innige Verschmelzung, die konkrete Einheit dieser beiden Methoden. Sie hat zum Gegenstand der Erfahrung das wirklich, unmittelbar Gegebene des Bewußtseins. Nun ist dieses Gegebene weder ein Bewußtseinszustand neben anderen Zuständen, wie Sachen einander im Raum beigeordnet sind, noch ein einziges und identisches Ich, das vergleichbar wäre einer mathematischen Einheit; sondern es besteht im gesamten Inhalt eines bestimmten individuellen Bewußtseins, der zu gleicher Zeit unterschieden ist und nicht unterschieden, begrenzt und unbegrenzt, einfach und vielfach, das Bewußtsein, genommen in einem gegebenen Augenblicke seiner Existenz. Und selbst die Idee eines isolierten Augenblicks ist noch eine Fiktion. Denn das Bewußtsein ist ein beständig in Bewegung und Fluß befindliches Etwas. The stream of consciousness. Das ist die am wenigsten ungeeignete Art, es zu bezeichnen.

Dieser Art ist also, kurz gesagt, die psychologische Erfahrung: sie bildet mit dem Bewußtsein selber eins. Dieses aber ist nicht ein Knäuel, auf das Ereignisse gleichsam aufgesteckt wären; es ist ebensowenig eine

zählbare Sammlung von Elementen, für welche die Einheit und Individualität nur ἐπιφαινόμενα wären: Es ist eine vielfache Einheit und eine einheitliche Vielheit, ein wirklich individuelles und lebendiges Sein. Und wollte man also seine Äußerungen betrachten, indem man von seinem Leben und seiner Individualität abstrahiert, so würde man doch etwas ganz anderes erforschen als das, was Problem ist.

Diese Einheit ist nicht aus einer Vielheit hergestellt, denn man kann sie nicht auf dem Wege der Synthese erhalten. Die Vielheit kann aus ihr entstehen, sie würde ihr nicht vorhergehen noch sie hervorbringen können. So verhält sich in gewisser Weise das Denken zu den Worten; man kann das Denken auf Worte zurückführen; man kann aber nicht aus Worten ein Denken machen.

Die psychologische Erfahrung ist, wenn man sie in dieser Weise bestimmt, ebenso wirklich wie die Sinneserfahrung, und so wird diejenige Psychologie, die durch ihre Mittel konstruiert sein wird, ein Recht auf den Namen einer Naturwissenschaft haben, auf dieselbe Bezeichnung wie die Lebenswissenschaften, die sich auf die Sinneserfahrung stützen.

Welchen Gebrauch wird indessen die Psychologie von der ihr eigentümlichen Methode machen? Wird sie sich darauf beschränken, die Phänomene zu beschreiben, die die Intusspektion aussondert, ohne zu versuchen, sie in irgendeiner Weise zu erklären?

Sich an eine reine und einfache Beschreibung halten, ist keine wissenschaftliche Arbeitsleistung; es wäre dann freilich besser, die metaphysischen, spiritualistischen

Wesenheiten wiederherzustellen, als sich jeder Untersuchung der Gesetze und Ursachen der Erscheinungen zu begeben. Aber wenn es unmöglich ist, die Sinneserfahrung als die einzige zu betrachten, die die Wissenschaft zugestehen kann, so würde es nicht weniger künstlich sein, die psychische Erfahrung von der Sinneserfahrung zu isolieren.

Die konkrete und wahre Erfahrung, also diejenige, welche das Gegebene im eigentlichen Sinne des Wortes repräsentiert, zeigt uns Bewußtseinszustände, die unmittelbar durch bestimmte Tätigkeiten der Gehirnhälften bedingt sind. Die Beweismittel dafür würden nicht aufgehoben werden können durch Gegebenheiten, die dem Bewußtsein eigentümlich sind. Die Psychologie würde also bis zu einem gewissen Grade imstande sein sich daran zu gewöhnen, über die Phänomene dadurch Rechenschaft abzugeben, daß sie von der Voraussetzung einer beständigen Wechselbeziehung zwischen den Gehirnzuständen und den psychischen Zuständen ausgeht.

Und nichts würde sie hindern können, falls dieses Auskunftsmittel irgendwo bequem erscheinen würde, es nach ihrem Gefallen Assoziationstheorie zu nennen, die ja im Grunde konstruiert worden ist, um eine Symmetrie zwischen dem Psychischen und dem Physischen herzustellen.

Aber es ist wichtig, folgendes zu bemerken: Wenn die Psychologie bei William James auf diese Weise an einem Hauptpunkt dieselbe Methode wieder aufnimmt, die sie zuerst zu verbannen schien, so geschieht dies doch so, daß sie die Bezeichnung auf Grund der ihr eigentüm-

lichen Prinzipien abändert. Der psychophysische Parallelismus ist für die Psychologie des konkreten und gesamten Bewußtseins nicht mehr ein Prinzip, sondern eine Hypothese, ein Kunstgriff. Er ist eine teilweise und erdichtete Wiedergabe der Natur der Dinge, eine Sprache, deren Wert und Kraft man nur dann richtig abwägen wird, wenn man sich ihrer wie einer erklärenden Methode zu bedienen versucht. Der menschliche Geist denkt nicht, ja er begreift selbst nicht, es sei denn mit Hilfe von Vermutungen und Hypothesen. Seine Behauptungen zeigen an, daß diejenigen Instrumente, die er sich geschmiedet, diejenigen Entwürfe, die er sich zurechtgemacht hat, ihm in manchen Fällen in seinem Verkehr mit der Wirklichkeit Dienste geleistet haben.

Ja noch mehr: Die Forderung des Parallelismus gewinnt in einer lebendigen und unmittelbaren Psychologie, wie derjenigen von James sogar eine neue Bedeutung. Denn die Erfahrung zeigt uns nicht nur die Einwirkung des Physischen auf die Moral, sie zeigt uns auch nicht weniger deutlich die Einwirkung des Moralischen auf das Physische, dergestalt, daß der Gehirnzustand, von dem ein psychischer Zustand abhängt, sehr wahrscheinlich selbst in seinem Ursprung nicht rein physisch sein kann. Unsere Scheidung von Mechanischem und Bewußtsein existiert in der Natur nicht. Man betrachte einerseits einen solchen psychischen Reflex, der augenscheinlich spontan ist; andererseits einen elementaren Reflex, der ein rein mechanisches Phänomen zu sein scheint.

Zwischen beiden bietet die Natur uns unmerkliche Übergänge. Kurz, die wahrscheinlichste Hypothese ist,

daß beim Entstehen alle Nervenzentren ausnahmlos den Erregungen spontaner und geistiger Art antworten, daß aber auf Grund der Wirkungen einer bestimmten Entwicklung die Nervenzentren dahin gelangt sind, sich zu differenzieren, die einen, indem sie sich nach oben erhoben haben, die anderen, indem sie nach unten gesunken sind, und zwar so, daß sie „ursprünglich" wurden.

So kann sich die Psychologie, nachdem sie einmal ihr Prinzip, ihren Gesichtspunkt, die ihr eigentümliche Methode in Besitz genommen hat, ohne Bedenken auf die Gegebenheiten und Förderungen der biologischen und physischen Wissenschaften berufen, ebensogut aber auch darauf, daß die Dinge in Wirklichkeit keineswegs voneinander getrennt sind, und daß das Psychische sich in der Tat auf das Physische gründe. Die Prinzipien der physischen Wissenschaften werden sich in der Berührung mit der Psychologie umbilden. Ihr Materialismus wird verschwinden, ihr Mechanismus sich beleben, ihr Determinismus geschmeidig werden.

* * *

Nachdem William James in der geschilderten Weise die Bedingungen des Überganges von der Physiologie zur Psychologie bestimmt hat, widmete er sich für eine lange Zeit eben dieser zuletzt genannten Wissenschaft. Er betrieb diese Wissenschaft jetzt an und für sich, indem er derjenigen Methode und den Gesichtspunkten folgte, die ihm nach allen Seiten hin angemessen erschienen. Er bemühte sich während der ganzen Untersuchung, die Dinge nicht einfach von außen oder von der Seite, von

einem schiefen Gesichtswinkel aus zu betrachten, sich nicht darauf zu beschränken, sie mit Hilfe von zuvor gebildeten Begriffen zu deuten, um andere Gegenstände einzufangen und zu klassifizieren, sondern sich in den Mittelpunkt der Wirklichkeiten zu versetzen, die er erkennen wollte, den Phänomenen sozusagen Auge ins Auge zu sehn und sie unmittelbar zu erforschen, so unmittelbar er eben konnte. Daher ist das Werk, das er auf diesem Gebiet geschaffen hat, so bedeutend und so eigentümlich, steht es so beständig im Zusammenhang mit der lebendigen Wirklichkeit, daß es wohl sicher die Zeiten überdauern wird als eines der entscheidenden Momente der historischen Entwicklung der Wissenschaft. Es ist nach der Herrschaft der Assoziationstheorie die Wiederaufrichtung der introspektiven Psychologie auf neuer Grundlage.

Der Gegenstand der Psychologie ist nach James das Leben des individuellen Bewußtseins. Dieses hat zwei charakteristische Eigenschaften: es ist in erster Linie eine zweckbeherrschte Aktivität, oder eine Wahl von Mitteln mit Rücksicht auf die Verwirklichung eines Zwecks. Sodann an zweiter Stelle: der Zweck, den es verfolgt, ist im eigentlichen Sinn die Erhaltung derjenigen Teile seines Inhalts, für die es sich interessiert, und die Entfernung der übrigen.

Das ist die doppelte Fundamentaltatsache. Diese Tatsache in ihrem physischen Milieu, d. h. zuerst im Gehirn zu lokalisieren; alle Phasen und Formen zu beschreiben und sie mit ihren physiologischen Bedingungen zu verknüpfen, diesem ungeheueren Versuche galten für

ein gut Teil ihrer Ausdehnung die Prinzipien der Psychologie (1890) und der Abriß der Psychologie (1892), Werke streng wissenschaftlichen Charakters, der Form wie der Grundlegung nach, weil sie vollen Ernst machten mit der Behandlung der Psychologie als Naturwissenschaft, und zugleich Werke, durchaus frei von Künstelei, bei einer gleichwohl genauen und scharfsinnigen Anordnung des Stoffes, sehr lebendig, sehr elegant, sehr inhaltreich, ebensowohl eine für einen Weltmann angenehme und kräftigende Lektüre als ein unerläßliches Forschungsmittel für den Fachmann. Man lese nur im Abriß das Kapitel über Gewohnheit oder den Schluß des Kapitels über den Willen, und man wird mit einer entzückten Überraschung bestätigen, daß, wie der Philosoph immer das Gegebene in der Totalität seines Inhaltes betrachtet, ebenso auch der Mann bis in den am meisten technischen Versuch hinein beständig mit seiner ganzen Persönlichkeit schreibt, mit seiner Phantasie und seinem Herzen wie mit seiner Einsicht und seinem Wissen.

Unter den zahlreichen originalen Partien, die die Werke William James' enthalten, ist eine der berühmtesten die Theorie der Bewegung, betrachtet als Wirkungszustand nicht als Ursache ihres organischen Ausdrucks.[1]

---

[1] Diese Theorie ist unter dem Namen der Theorie von James-Lange bekannt. In Wirklichkeit hat William James 1884 begonnen, seine Anschauungen über dieses Problem in der Zeitschrift Mind zu veröffentlichen; der dänische Physiologe Lange hat, ohne Kenntnis von den Arbeiten James', dieselbe Theorie 1885

Nach der wirklichen Ordnung der Dinge, lehrt James, darf man nicht sagen, daß wir weinen, weil wir Trauer empfinden, sondern man muß sagen, daß wir traurig sind, weil wir weinen. Die Bewegung entspringt nicht aus den zentrifugalen Nervenströmen, sondern einzig und allein aus den zentripetalen. Sie ist nichts anderes als die Empfindung, die wir von inneren und äußeren Bewegungsreaktionen haben, die auf die Wahrnehmung des Gegenstandes folgen. Die gefühlsmäßige Bewußtseinstatsache folgt nicht unmittelbar der vorstellenden Bewußtseinstatsache. Körperliche Veränderungen liegen dazwischen, und die Empfindung dieser Veränderungen ruft die Bewegung ins Leben. Der Hauptbeweis, den James gibt, ist der, daß man nicht sieht, was von der Bewegung bleiben könnte, wenn man die Gesamtheit der mitbegleitenden organischen Reaktionen abtrennte.

Es ist klar, daß James seine Theorie konstruiert und verteidigt, ohne sich einen Augenblick zu fragen, ob sie die Wahrheit des Materialismus beweist oder widerlegt. Er sucht eine Erklärung, die der Erfahrung angepaßt ist, und nichts anderes. Es ist die Eigentümlichkeit der modernen Wissenschaft, instruktive und für die nächsten Ursachen brauchbare Erklärungen zu suchen, ohne daß sie es nötig hat, sich auf diejenigen Fragen einzulassen, die sich auf die Prinzipien beziehen.

---

in einem Buch dargelegt, das den Titel führt: Über die Gemütsbewegungen. — In den Annales de la Société linnéenne de Lyon t. LVIII 1911 zeigt Nayrac, daß gegen 1830 zwei französische Ärzte, Ph. Dufour et P. Blaud eine analoge Theorie aufgestellt haben.

Es folgt daraus übrigens keineswegs, daß James als Philosoph kein Interesse hätte an dem metaphysischen Problem, das durch seine Theorie aufgeworfen ist. Im Gegenteil, indem er hernach über die Erklärung der Bewegung durch die zentripetalen Nervenströme nachdenkt, legt er sich die Frage vor, ob diese Anschauung vielleicht als Materialismus eingeschätzt werden könnte. Nichts nötigt nach ihm zu einer solchen Annahme. Erstens handelt es sich hier nicht um jede Art der Bewegung, sondern nur um starke und heftige Bewegungen. Vielleicht entstehen gewisse zarte Bewegungen, wie z. B. ästhetische und moralische auf eine andere Weise. Sodann ruht die Kraft einer Bewegung in ihr selbst und nicht in der Art ihrer Produktion. Wenn eine Bewegung an und für sich eine tiefe, reine, edle, geistige Tatsache ist, so bleibt sie dies, mag sie nun in der Empfindung gewisser innerer Änderungen bestehen oder nicht. Die Erscheinung eines Phänomens erklären heißt nicht es unterdrücken.

Aber das ist noch nicht alles. Die physiologische Theorie der Bewegung geht von bestimmten körperlichen Phänomenen aus und hat es an sich nicht nötig, zu untersuchen, ob diese Phänomene ihrerseits eine ausschließlich körperliche Ursache haben. Es genügt ihr, festzustellen, daß dort, wo sie gegenwärtig sind, die Bewegung erscheint. Aber alle Phänomene können nicht in dieser Weise erklärt werden, ohne daß die Frage nach dem mechanischen oder nichtmechanischen Ursprung ihrer körperlichen Bedingungen gelöst ist. Das Phänomen der Aufmerksamkeit z. B. führt, wenn man es vertieft, den Psychologen dahin, es für möglich zu halten,

daß eine psychische Handlung, wie die erwähnte, den wirklich im Individuum anwesenden Kräften etwas Neues hinzufügt. Es kann also sein, daß in bestimmten Fällen das Bewußtsein selber mitwirkt, das physiologische Substrat zu produzieren und zu bestimmen, das seine Operation bedingt.

* * *

Die Psychologie krönt die Physiologie. Der Stoff dieser, der dem Physiologen als ein abgeschlossenes und absolutes Ganze erscheint, ist in den Augen des Psychologen, der ihn durch eine Differenzierung und eine Fixierung, die beide zufällig sind, aus einer ausgedehnteren und beweglicheren, mit Bewußtsein ausgerüsteten Realität sich bilden sieht, nicht mehr als ein unabtrennbarer Teil.

Heißt das jetzt, daß die Psychologie die äußerste und im vollen Sinne wirkliche Realität erreicht, wo die Dinge sich genau so zeigen, wie sie sind?

Wenn die Physiologie ihre Postulate hatte, die ihre Begründung in der Psychologie finden, so kann diese sich ihrerseits nicht schmeicheln, nur das zuzulassen, was sie selbst mit Hilfe der ihr eigentümlichen Gegebenheiten beweist und begreift. Die Psychologie ist, kurz gesagt, in einer den anderen Wissenschaften analogen Lage. Sie baut sich mit Hilfe von Elementen auf, in die sie zunächst eine zureichende Einsicht hat, indem die Versuche gegeben sind, die die ersten ihr als Probleme auferlegen. Ihre Postulate haben in diesem Sinne durchaus die notwendige Klarheit und Sicherheit. Es ist ebenso, wie wenn ein Astronom bis zu einem ge-

wissen Punkt in der Erklärung der Himmelserscheinungen aufsteigen kann, indem er zuläßt, daß die Sonne sich um die Erde bewegt. Aber in dem Maße, wie sich der Kreis der Untersuchungen erweitert, wird ersichtlich, daß dieses angenommene Axiom nur ein Postulat war, daß aber der Sinn des Postulats sich verändern muß, wenn man will, daß er sich einer tieferen und weiteren Realität anpaßt.

Die Data der Psychologie sind in letzter Instanz folgende beiden:

1. Die wirkliche Existenz der Gedanken und Empfindungen, um die Ausdrücke anzuwenden, deren wir uns bedienen, wenn wir unsere transitorischen Bewußtseinszustände bezeichnen wollen.

2. Das mit Hilfe dieser Bewußtseinszustände zustande gebrachte Bewußtsein von bestimmten Realitäten, anderer als diese Zustände selbst.

Wenn es nun also nicht zweifelhaft ist, daß der Psychologe einen beträchtlichen Teil seines Gebietes bebauen kann, ohne diese Postulate zu beachten, indem er sich begnügt, eine augenscheinlich klare, wenn nicht genaue Definition zu besitzen, kann es doch andererseits nicht ausbleiben, daß der Forscher, der entschlossen ist, der Wirklichkeit zu folgen, wohin sie ihn führt, sich eines Tages vor folgende Fragen gestellt sieht: Die Beziehung des Bewußtseins zum Gehirn, die Beziehung der Bewußtseinszustände zu ihren Gegenständen, der bewegliche Charakter des Bewußtseins, die Beziehung der Bewußtseinszustände zu einem erkennenden Subjekt.

Nun kann er nicht nur diese Fragen mit Hilfe der

einzigen Quellen, die ihm die physiologischen und psychologischen Gegebenheiten im eigentlichen Sinne darbieten, nicht lösen, sondern die Lösungen selbst, die er in den direkt zugänglichen Stoffen erhalten hat, erscheinen ihm jetzt nur noch als abstrakt und relativ.

Die Lage der Psychologie ist also analog der der Physiologie. Wenn diese ihre Untersuchungen hinreichend weit ausdehnt, sieht sie in einem bestimmten Augenblick die Rätsel vor sich halt machen, die bis dahin an ihr vorüberzogen. In gleicher Weise erfüllt die Psychologie als reine Wissenschaft ohne Zweifel eine große Aufgabe. Aber im Verlauf ihres Fortschrittes kommt eine Stunde, in der sie, wenn sie die Tatsachen darin erklären will, worin sie eben spezifisch sind, sich gezwungen sieht, ihren Rahmen zu erweitern und höhere Fragen aufzuwerfen: die Fragen der Metaphysik. Man muß den Mut haben einzugestehen: der Galilei oder der Lavoisier der Psychologie, der Mann, der das wahrhaft fundamentale Prinzip enthüllen würde, wäre, wenn er eines Tages erschiene, ein Metaphysiker.

Die Erfahrung, die einzige Quelle unserer Erkenntnis, kann sie einer solchen Entwicklung genügen?

II. Die Religionspsychologie.

Der Gelehrte, der keine andere Art der Erfahrung angewandt hat, als die äußere Erfahrung der Sinne, ist leicht geneigt zu glauben, daß diese Art die allein mögliche ist. Aber der Psychologe, der, ohne sich a priori in Untersuchungen über die Bedingungen der Erkenntnis

einzulassen, durch die Tat, wie Diogenes, das Problem der Möglichkeit löst und ohne viel Nachsinnen die psychologische (innere) Erfahrung anwendet, merkt, wenn er dann dahin gelangt, hinterher über diese Erfahrung nachzudenken, daß sie in eben dem, was sie an deutlich Unterschiedenem und Ursprünglichem vorstellt, nicht weniger wirklich ist als die äußere Erfahrung, daß sie mit ihr natürlicherweise verknüpft erscheint, und daß sie andererseits auf sie nicht weiter zurückführbar ist. Es gibt also sicher zwei Arten von Erfahrung: Warum sollte es nicht drei geben? Erschöpft denn die zweite, mit der ersten verknüpft, die Wirklichkeit?

In der unendlichen Mannigfaltigkeit von Inhalten, die das Bewußtsein des Menschen darbieten kann, gibt es einen, der ganz besonders paradox erscheint: Es ist der, den man den Wechsel der Persönlichkeit nennt. Wie kann das Bewußtsein, dessen unterscheidender Zug die Einheit und Kontinuität ist, sich umbilden oder sich in mehrere zerlegen, die mehr oder weniger heterogen, gleichzeitig, aufeinanderfolgend oder sich gegenseitig ausschließend sind?

An der freilich klaren und bequemen Lehre eines persönlichen Bewußtseins festhalten wollen, welche Tatsachen man auch immer konstatiert, eines Bewußtseins, das immer mit sich selbst identisch ist und umschrieben und geschlossen erscheint, wäre gerade so viel, als sich selbst dazu verdammen, die Änderungen der Persönlichkeit als rein illusorische Erscheinungen zu betrachten. Die Deutlichkeit der Tatsachen hat in diesem Punkt diejenige der Definitionen erbleichen lassen; und die

Psychologie hat sich darein ergeben, jenseits des nur sich selbst bewußten Ich eine mehr oder weniger beträchtliche Menge von psychischen Elementen zuzulassen, die fähig erscheinen, sei es, um dieses Ich zu gravitieren, sei es, sich in Bewußtseinsformen zu organisieren, die mehr oder weniger deutlich vom ersten Bewußtsein unterschieden sind.

Soweit es sich nun nur um bestimmte pathologische Phänomene handelt, wo die Persönlichkeit hauptsächlich vermindert und gleichsam zerstückelt erscheint, kann die Hypothese einer einfachen Unordnung des Bewußtseins als ausreichend betrachtet werden, und die Psychologen, die dem Prinzip des „klaren Selbstbewußtseins" anhängen, zweifeln nicht daran, imstande zu sein, aus eben diesem Bewußtsein den gesamten Inhalt des dunklen, an der Grenze befindlichen Bewußtseins abzuleiten. In Wahrheit kann man sich aber fragen, ob diejenigen, welche diese Wette halten wollen, nicht manchmal mit der wirksamen Kraft ihrer Erklärungen Mißbrauch treiben, wie es dem Physiologen passiert, der die unteren Reize ganz auf den Mechanismus zurückzuführen glaubt. Aber es wird ersichtlich ganz unmöglich, sich mit einer Erklärung zufrieden zu geben, die aus der normalen Psychologie oder aus der Analyse des persönlichen Bewußtseins gewonnen ist, wenn man es mit bestimmten Umbildungen der Persönlichkeit zu tun hat, in denen diese sich nicht nur verändert, sondern maßlos vergrößert und umgestaltet zeigt, wie z. B. in der Entwicklung religiöser Seelen. Denn wenn man wirklich die Erklärung dieser Phänomene durch die einzigen Prinzipien, über die die normale

Psychologie verfügt, versuchen will, so sieht man sich bald dahin gebracht, entweder die Tatsachen zu leugnen oder sie zu vergewaltigen und umzugestalten.

In derselben Weise nun wie der Psychologe, der in dem Gefängnis, in das ihn die Physiologie einschloß, ersticken wollte, sich aber ein ausgedehntes Feld von Untersuchungen eröffnet hat, indem er in voller Freiheit das Dasein einer spezifisch psychologischen Erfahrung annahm: genau in derselben Weise kann der Philosoph, wenn er sich im Herzen des religiösen Lebens einrichtet, anstatt sie von außen zu betrachten wie der Anatom, der einen Leichnam seziert, sich vom wirklichen, unterschiedenen Dasein einer dritten Art von Erfahrung, der eigentlich religiösen Erfahrung, Rechenschaft ablegen.

Es ist wichtig, darauf zu achten, daß ein solches psychisches Phänomen, das man nicht aus der gesonderten Menge der bedingenden Elemente zu konstruieren vermag, sich unmittelbar erklärt, wenn man die Tatsächlichkeit dieser besonderen Art des Daseins zuläßt, die man das Bewußtsein nennt: gerade so wie das einfache physische Phänomen der Bewegung, das man zu leugnen veranlaßt war, wenn man nur das arithmetische Diskontinuum zugab, in demselben Augenblick möglich, ja wirklich wird, in dem man die experimentelle Intuition des Kontinuums als gültig annimmt. Da diese Beispiele gegeben sind, würde es unphilosophisch sein, für den Fall, daß man Phänomenen begegnet, für deren Erklärung die Prinzipien unserer Wissenschaften nicht ausreichen, sich zu weigern, neue Gesichtspunkte aufzusuchen und neue Hypothesen aufzustellen.

Die Änderungen der Individualität, die uns das religiöse Leben bietet, werden also von James ihrerseits unmittelbar vom Gesichtspunkt der religiösen Seele selber aus studiert, und zwar in dem berühmten Werk: „The Varieties of Religious Experience, A Study in Human Nature", veröffentlicht 1902.

Die Pathologie, die oft die Forschung des normalen Wesens aufhellt, indem sie jede einzelne seiner Funktionen isoliert und steigert, hat mit wachsender Klärung eine seltsame Fähigkeit des menschlichen Bewußtseins ins Licht gerückt: die Möglichkeit, die sich bei gewissen Personen findet, mit anderen Arten des Bewußtseins in Verbindung zu treten, welche sich mehr oder weniger mit ihrem ersten Bewußtsein vermischen, sogar manchmal an seine Stelle treten. Das Bewußtsein nimmt in diesen Erscheinungsformen nicht mehr äußere Objekte wahr wie in der äußeren Erfahrung; es ist nicht mehr in die Grenzen eines gegebenen Ich eingeschlossen, wie es der Fall ist in der reinen und einfachen psychologischen Erfahrung: es dringt in andere Ichs ein und erschließt sich deren Einfluß. Diese Eigenschaft, die augenscheinlich die Krankheit nicht hervorruft, aber die sie entwickelt und bestimmt, so zwar, daß sie sie deutlich macht, ist nach James die psychische Grundlage des religiösen Lebens. Nicht als ob die Religion an sich etwas Krankhaftes hätte! Wird man denn sagen, daß die Aufmerksamkeit eine krankhafte Erscheinung ist aus dem Grunde, weil gewisse Nervenkrankheiten sie wecken und bestimmte Eigentümlichkeiten aus ihr entspringen lassen? Das Land ist nicht die Pflanze. Seine Pro-

dukte hängen von dem Samen ab, den es empfängt. Aber wenn die Religion eine Form des menschlichen Lebens werden soll, so ist klar, daß der Mensch fähig sein muß, sie zu erleben. Nach James ist die Eigentümlichkeit der menschlichen Seele, welche sie in den Stand setzt, den religiösen Eindruck zu empfangen, eben diejenige, die die pathologischen Tatsachen der Veränderung der Individualität hervorspringen lassen, indem sie sie vergrößern, d. h. die faktisch mögliche Aufhebung der Nichtdurchdringbarkeit, die im gewöhnlichen Leben des Bewußtseins das Individuum charakterisiert.

Die Religion, nicht nur in ihrer psychologischen Grundlage, sondern in sich selbst betrachtet, ist in ihrem Wesen eine bestimmte Form des Lebens des individuellen Bewußtseins, wo das Ich sich bis in seinen tiefsten Grund verändert fühlt. Das ist eine Erfahrung im englischen Sinn des Wortes to experience, d. h. nicht mit einem trockenen Ausdruck etwas konstatieren, was sich ganz außer uns abspielt, sondern diese oder jene Art des Sinns beweisen, fühlen, selbst erleben, in einem Sinn also, der ziemlich genau dem des deutschen „Erleben" entspricht. Es ist eine Erfahrung, die wesentlich mit den Individuen wechselt, und deren persönlicher Bestandteil nicht abgetrennt werden kann, ohne daß der religiöse Charakter mit demselben Streich verschwindet. Wenn die synthetische Handlung eines gegenwärtigen Ichs das psychologische Bewußtsein in jeder seiner Offenbarungen völlig charakterisiert, so ist die radikale Änderung einer gegebenen Individualität das Zeichen der Anwesenheit des religiösen Phänomens. Eine religiöse Er-

fahrung, die fähig wäre, bei allen Menschen in derselben Weise zu erscheinen, wie die wissenschaftliche Erfahrung, existiert folglich an sich nicht. Das, was wirklich vorhanden ist, was allein für eine Philosophie mitzählt, die von Wirklichkeiten ausgeht und nicht von abstrakten Begriffen, das sind individuelle Verschiedenheiten der religiösen Erfahrung, d. h. des religiösen Lebens.

Unter den Aufgaben, die dieser Erfahrung eigentümlich sind, kann man erwähnen: die wesentliche und unerschütterliche Freude der Seele; die Heilung der moralischen und physischen Krankheiten, durch die Aufgabe seiner selbst und Hingabe an die allmächtige göttliche Güte; das Gefühl der moralischen Sünde und des moralischen Leidens, gleichsam bestimmt durch Ursachen, über die wir trotz aller unserer Anstrengungen keine Macht haben; die innere Teilung der Seele, die empfindet, wie sich in ihr entgegengesetzte Individualitäten bekämpfen, die sie nicht versöhnen kann; die Umkehr (Bekehrung), die schroff oder allmählich an Stelle einer gegebenen Individualität eine ganz andere unvergleichlich höhere Individualität setzt; die Heiligkeit, die im Menschen eine übermenschliche und dauernde Vollendung sichtbar werden läßt; das mystische geistige Leben, während dessen der Mensch, indem er ganz in sich ruht, das Bewußtsein hat, das Leben selbst mit Gott zu leben; das Gebet, das durch übernatürliche Anblicke den Lauf unserer Empfindungen und der Dinge ändert.

Innerhalb dieser verschiedenen Phänomene hat das Individuum das Bewußtsein, mit Mächten in Beziehung zu treten, die freilich auch Bewußtsein haben und per-

sönlich sind wie es selbst, die aber in ihrem Wesen unermeßlich höher stehen. Während es die religiöse Erregung erweist, stellt es fest, daß sein Leben umgestaltet, erweitert, veredelt, mit lebendiger Begeisterung, mit einer Kraft des Heroismus und mit einem Vertrauen auf seinen Erfolg erfüllt ist, dessen es an und für sich unfähig war. Natürlich ist es veranlaßt, das Wesen, das dergestalt es hört, es begreift, ihm hilft, es heilt und in ihm eine neue Individualität schafft, für ein wahres Bewußtsein und eine wahre Individualität zu halten, die mit der seinigen verwandt ist. Dieser Art ist also das religiöse Bewußtsein. Es ist das menschliche Bewußtsein, das den Eindruck hat, daß es mit Gott verkehrt.

Gerade so verkehrt es mit den anderen Arten des Bewußtseins. Unfähig, sich gegenseitig zu erkennen, zu verstehen und sich wirklich zu vereinigen, solange sie nur an sich selber glauben, können die Menschen, die sich einmal zu Gott gewandt haben, in ihm sich gegenseitig lieben und durchdringen. Das Universum bietet denen, die von der göttlichen Gnade nicht gerührt sind, nur Fremde, Leute, zu denen man sagt: Sie. Dagegen ist die ganze Schöpfung für eine religiöse Seele ein Freund, zu dem man wie zu Gott sagt: Du. Denn die Religion läßt uns in das Innere der Seelen eintreten, macht uns befreundet mit ihnen, und im Grunde wollen die Wesen Gott, das Gute und die Liebe.

Wenn also die psychologische Erfahrung bereits ein Feld der Wahrnehmung hat, das in einzigartiger Weise ausgedehnter ist als die äußere Erfahrung, so übertrifft die religiöse Erfahrung ihrerseits die psychologische.

Diese erstreckt sich nur auf den Gesamtinhalt eines begrenzten Ich, einer Individualität, die auf sich selbst zurückgeworfen ist. Die religiöse Erfahrung dagegen sieht diese Individualität wachsen und reicher werden bis ins Unendliche hinein, dank einer Beziehung der Durchdringung und Vereinigung, die sich zwischen ihr und den höheren Individuen auftut.

Wenn nun die religiöse Erfahrung auf die psychologische nicht weiter zurückzuführen ist, ist sie dann im eigentlichen Sinne von ihr getrennt? Ist sie von außen daraufgesetzt wie Etage über Etage; oder stecken diese beiden Arten der Erfahrung ineinander wie die Tuben eines Teleskops?

Es gibt, so scheint es, eine Beziehung zwischen der religiösen Erfahrung und der psychologischen, wie es eine Beziehung gab zwischen dieser und der äußeren Erfahrung. Diese beiden Arten der Erfahrung hellen sich teilweise gegenseitig auf. Ebenso wie die reflexe Handlung im Grunde ein zugleich physiologisches und psychisches Phänomen ist, in derselben Weise besitzt das Bewußtsein, das sich selbst wie eine geschlossene Sphäre erscheint, in Wahrheit eine mittlere Region zwischen dem Ich des Individuums und den anderen Ichs. Seit langer Zeit hat man rings um das Zentrum oder den Brennpunkt des Bewußtseins die Existenz eines Randes erkannt, den man nicht abgrenzen kann, wo Elemente immer geringeren Bewußtseinsgrades auftauchen, die die Fähigkeit haben, durch die Aufmerksamkeit ins volle Tageslicht des Zentralbewußtseins herbeigeführt zu werden. Aber an dieser Stelle wird heute unsere Erkenntnis vom

Ich nicht begrenzt. Man muß die endgültig 1886 aufgestellte Theorie von einem Bewußtseinsfelde, das selbst außerhalb dieses Randes des individuellen Bewußtseins liegt, als überaus wertvoll betrachten. Der Philosoph und scharfsinnige Psychologe Myers hat dieses Bewußtsein außerhalb des Bewußtseins, welches sich mit dem zentralen Ich durch das Zwischenglied der Randesregion verknüpft, conscience subliminal genannt. Das Dasein dieses subliminalen Ich ist durch eine Anzahl von Gegebenheiten bezeugt, denen das zentrale Ich in seinem Beobachtungsfelde begegnet, und die es auf keine Weise an seine individuelle Erfahrung anknüpfen kann, z. B. die Intuitionen des Genies, die metaphysischen Postulate unserer äußeren und inneren Erfahrung, u. a. der Begriff einer wahren Realität, der unseren subjektiven Seelenzuständen entspricht, der Begriff einer Beziehung zwischen unseren Ideen und den Dingen, die uns erlaubt, unsere Ideen zu Erkenntnissen zu erheben. Dieses subliminale Ich ist nun auch sehr geeignet, die Besonderheiten der religiösen Erkenntnis zu erklären. In ihr zeigt sich, so kann man es ausdrücken, der beim ersten Anblick unveränderliche, festumrissene Kreis, den das individuelle Ich um sich zieht, und in dem es sich zu genügen und sich vom Universum zu isolieren vorgibt, allmählich auf hauchartige Wellenbewegungen zurückgeführt. Und in dieser offenen und gastfreundlichen Region können sich verschiedene Bewußtseinsformen durchdringen, niedere Bewußtseinsarten können sich mit höheren vereinen, ja mit dem göttlichen Bewußtsein selbst.

Betrachten wir nunmehr ein solches religiöses Phä-

nomen, dessen Realität man versucht sein würde zu leugnen, weil man urteilt, es sei der Natur des menschlichen Ich zwar nicht überlegen, aber entgegengesetzt: das Phänomen der Bekehrung. Für denjenigen, der die Existenz des subliminalen Ich zuläßt, wird dieses Phänomen, ohne aufzuhören, übernatürlich zu sein, gleichwohl vereinbar mit den natürlichen Bedingungen unserer psychischen Existenz.

Die religiöse Bekehrung ist in diesem Sinn, gegenüber der Zentralpartie des Bewußtseins, sei es nun ein schroffer Einbruch oder sei es eine langsame Einflößung einer Menge von Eindrücken, die in der subliminalen Region erzeugt und durch ihre Intensität oder durch die vertrauensvolle Hingabe des Ichs dahin gelangt sind, die Schranken zu durchbrechen, in die dieses eingeschlossen war. Von da aus findet eine Umlagerung des Brennpunktes der Seele, ein Wechsel der Orientierung des Willens und des Gefühles statt.

Es gibt übrigens nach dieser Lehre einen beständigen Übergang von der eigentlich psychologischen Erfahrung zur religiösen, wie von der äußeren zur inneren. Die psychologische Erfahrung andererseits ist in der religiösen enthalten, wie die äußere in der inneren.

Nachdem wir also auf diese Weise zur Entdeckung einer tieferen Erfahrung gelangt sind, indem wir den Fortschritt einer bestimmten Erfahrungsweise selbst verfolgten, bemerken wir nun auch diese in einem neuen Licht. Das Physiologische wird für den Psychologen ein künstlich getrenntes und fixiertes Stück, losgelöst von dem unendlich zusammengesetzten und beweglichen Strom

237877

des Bewußtseins: in gleicher Weise wird das reine und einfache Psychische zur Erfahrung im Schoß eines undurchdringlichen Bewußtseins für denjenigen, der sich in den Mittelpunkt des religiösen Bewußtseins stellt, zur nur mehr akzidentiellen und übermächtigen Offenbarung eines Ichs, das nach seinem wahren Wesen fähig ist, in die weite und sympathische Vereinigung der Personen zu treten.

Hinter der äußeren Erscheinung fester Gesetze und der strengen Begrenzung des Stoffs sieht man den Fluß des Bewußtseins: hinter den Bewußtseinsformen untereinander getrennter Individuen erkennt man die gegenseitige Durchdringung der Bewußtseinsarten, die zusammen mit ihrer Individualität in der Sphäre des Geistigen und Göttlichen existieren.

III. Der Pragmatismus.

Wenn wir nun dieser dritten Art der Erfahrung, dieser Verbindung mit der tiefen Wirklichkeit, die uns die Religion verschafft, Vertrauen schenken, so scheint es uns möglich werden zu sollen, die metaphysischen Probleme, die trotz allem in die Postulate der physischen Wissenschaften und in die der Psychologie als Naturwissenschaft eingeschlossen sind, in Angriff zu nehmen. Aber ist es erlaubt, sich so ohne weiteres in eine verwandte Untersuchung einzulassen?

Die Philosophie von James unterscheidet sich an diesem Punkte von der Mehrzahl der Systeme der modernen Philosophie durch folgenden sehr bemerkenswerten

Charakterzug: Im Gegensatze zu dem Gebote Kants hat sie sich geweigert, mit der Kritik unserer Erkenntnismittel zu beginnen. Sie hat sich unmittelbar in medias res begeben. Sie hat erklärt, die Möglichkeit der Wissenschaft dadurch beweisen zu wollen, daß sie sie schafft. Und in der Tat bestimmte sie ihren Versuch auf jedem Gebiete in der Weise, daß sie kaum den Vorwurf der Leichtfertigkeit zu fürchten brauchte. Daß die Physiologie trotz der Forderungen, die sie einschließt, als positive Wissenschaft behandelt werden kann, würde heute keiner bestreiten. In gleicher Weise, so scheint es, kann eine Psychologie, die sich sorgfältig jedes Einbruches in das Gebiet der Metaphysik enthält und die, während sie die Untersuchung der im eigentlichen Sinne sogenannten Ursachen aufhellt, nur danach trachtet, hypothetisch erklärend zu sein, Vorwürfen nicht ausgesetzt sein. Selbst in der religiösen Psychologie, und zwar der gegenwärtigen, einer aus dem später geschriebenen Buch „Über die Mannigfaltigkeiten der individuellen religiösen Erfahrung" gewonnenen Abstraktion, geht der Ehrgeiz des Autors nur dahin, zu analysieren und die Phänomene vom Standpunkt des religiösen Bewußtseins aus erfahrungsgemäß zu erklären. Wer könnte die Gesetzmäßigkeit solcher Untersuchungen leugnen? Eine Erfahrung dieser Art ergreifen, festhalten, beschreiben, ordnen, ohne sich über ihre Beziehung zur Wirklichkeit an sich zu entscheiden, kann nimmermehr eine unzulässige Leichtfertigkeit sein.

Handelt es sich aber noch um eine reine und einfache Feststellung, wenn wir zu unserer Überraschung

im Lichte der religiösen Erfahrung gerade dasjenige entdecken, was im Schoße der Forderungen der Psychologie und Physiologie enthalten ist; wenn wir nicht zufrieden, die Beziehung der Tatsachen untereinander zu ergreifen, nunmehr zu diesen zweifelhaften Problemen der schöpferischen Ursache und dem Wert der Phänomene gelangen, Problemen, die die Wissenschaften als transzendente und unlösbare darstellen?

Es ist übrigens keineswegs völlig richtig, daß die Religionspsychologie, die normale Psychologie, die Physiologie die Erscheinungen nur zu beschreiben und zu ordnen trachten, ohne auf eine objektive Gewißheit hinzudrängen. Die Physiologie will in ihren Grenzen sehr wohl als eine Erkenntnis angesehen werden, in der ganzen Strenge des Wortsinns, d. h. in der Tat als ein Wissen und Erklären. Und die Psychologie, nicht nur die natürliche, sondern auch die religiöse selbst, auch sie in ihren Forderungen voll Vertrauen auf deren Erfüllung, läßt keineswegs allen Ernstes zu, daß ihre Beschreibungen und Erklärungen buchstäblich nur subjektiven Wert haben. Sei dem, wie es wolle, dasjenige zu untersuchen, was diese Postulate selbst bezeichnen und bedeuten können, wie der Philosoph sich früher oder später veranlaßt sieht zu tun, heißt doch sich verpflichten, wenn man eben mit Methode und Vorsicht weiter verfahren will, zwischen unseren Begriffen und dem Sinn und der Wahrheit Beziehungen ausfindig zu machen; eben das ist aber das kritische Problem. Es ist an dem Punkt, auf dem wir uns jetzt befinden, nicht mehr möglich, dieses Problem zu vernachlässigen. Die Erfahrungsphilosophie sieht, wie

alle ihre Schwestern in einem bestimmten Momente ihres Laufs diesen Stein des Anstoßes, wie ihn Kant nannte, ihren Weg versperren. Der Versuch der Lösung, wie ihn William James in dieser Sache macht, ist durch ihn mit einem Namen belegt worden, den 1878 der amerikanische Philosoph Charles Sanders Peirce in demselben Gedankengange gebraucht hatte: dem des Pragmatismus. Nicht als ob William James den Pragmatismus als eine moderne Erfindung betrachtete! Sein Werk über diese Lehre ist betitelt: Pragmatism a New Name for some Old Ways of Thinking (Pragmatismus ein neuer Name für alte Wege des Denkens).

Unter den Schutz von Sokrates, Aristoteles, Locke, Berkeley, Hume und John Stuart Mill stellt er die Arbeiten seiner Waffengefährten Dewey und F. C. S. Schiller und seine eigenen. Aber was bei seinen Vorgängern nur fragmentarisch war, ist bei ihm eine allgemeine Orientierung des philosophischen Gedankens geworden oder zielt wenigstens darauf ab es zu werden.

Die Frage nach dem Wert der Erfahrung ist sehr verwirrend. Wenn es sich um die äußere Erfahrung handelt, wird man, da der Gegenstand, den man auf diesem Gebiete zu Gesichte bekommt, handgreiflich praktisch gegeben ist, jedesmal ohne weiteres und hinreichend verstanden, wenn man sagt, daß der Wahrheitswert durch den Vergleich unserer Behauptungen mit den Tatsachen als mit einem außer uns existierenden Maß statuiert werde.

Aber schon, wenn es sich um psychische Gegebenheiten des Bewußtseins handelt, ist es nicht mehr das-

selbe. Wo ist hier die Dualität der Idee und der Tatsache, des erkennenden Subjekts und des erkannten Objekts, welche in den Begriff der wahren Erkenntnis eingeschlossen erscheint? Man führt gern an, daß die Identität des Subjektes und Objektes, welche das Bewußtsein charakterisiert, gerade seinem Zeugnis eine einzigartige und unangreifbare Kraft verleihe. Man macht sich die Sache aber doch zu leicht, wenn man einer nicht zu bewahrheitenden Behauptung einen streng wissenschaftlichen Charakter beimißt; kurz, wir haben auch nicht die bescheidenste Kenntnis davon, welches an sich und tatsächlich die Zustände sind, von denen wir ein Bewußtsein haben. Der Ausdruck Selbstbewußtsein (consciousness), der Kenntnis von sich bedeutet, und der außerdem ein erkennendes Subjekt voraussetzt, das dem erkannten Objekt entspricht, drückt in Wahrheit nur ein Postulat aus. Man sollte „Bewußtsein" (sciousness) sagen, um das Phänomen richtig zu bezeichnen, „Bewußtsein" d. h. Änderung des denkenden Subjektes, ergriffen in rein subjektiver Weise.[1] Wer beweist nun, daß eine solche Erkenntnis einen wahren Wert hat?

Auf stärkere Gründe führt auch das religiöse Bewußtsein an und für sich den Beweis der Wirklichkeit seiner Gegenstände nicht zurück. Wie soll man die Idee, die der sich macht, der an die Ursache seiner inneren Umwandlung glaubt, bewahrheiten, d. h. doch mit einer unmittelbaren Wahrnehmung der Dinge vergleichen, zumal

[1] Escience als Übersetzung von sciousness ist vorgeschlagen von Baudin und Bertin in ihrer französischen Übertragung der Psychology, Briefer Course.

diese Ursache in keiner Weise von dem subjektiven Gefühl dieser Umwandlung getrennt werden kann. Die Unterscheidung der drei Erfahrungsarten entspricht ohne Zweifel den wahrscheinlichen Phänomenen. Aber ist sie etwas anderes als die Anzeige von mehr oder minder komplizierten Problemen, die sich vor die Wissenschaft schieben, Problemen, die zu lösen diese sich für wirklich unfähig halten kann, die aber, trotz ihrer Schwierigkeit, doch nicht zu einem Aufgeben der Methode der mechanischen Erklärung führen dürfen, was ein wahrer Selbstmord sein würde?

Die Frage nach dem Wert der Erfahrung ist also nicht nur schwer lösbar, sondern es scheint auch, daß sie sich überhaupt erst durch Zurückführung der zweiten und dritten Erkenntnisart auf die erste klar bestimmen läßt.

William James geht in dieser Beziehung vor wie in allen anderen Fragen. Er schreitet vom Bekannten zum Unbekannten, vom Leichten zum Schwierigen, diese Wörter übrigens in ihrer üblichen und allgemeinen Bedeutung genommen. Welches ist in der natürlichen Ordnung die notwendige und zureichende Bedingung dafür, daß eine Idee als wahr empfangen worden ist? Seitdem die Wissenschaft von Grund aus experimentell ist, ist eine wissenschaftlich wahre Idee nicht mehr eine Idee, betrachtet wie das Gemälde, das die vorgestellte Sache widerspiegelt: es ist der Begriff einer Formel, die uns sagt, worauf wir aufmerksam sein müssen, wenn wir feststellen wollen, daß dieses oder jenes Phänomen entsteht. Das Gesetz der Kette der Körper bedeutet, daß ich, wenn ich diesen Körper, den ich in meiner Hand halte,

loslasse, ihn am Ende einer bestimmten, a priori angebbaren Zeit auf der Erde sehen werde. Wie vollzieht sich dieses Phänomen innerlich, von welchen Handlungen ist es das Resultat, welches ist in ihm die eigentliche Ursache? Die Wissenschaft antwortet auf diese Fragen nur bis zu einem gewissen Punkt, und selbst nur in Wahrscheinlichkeitsgraden. Früher oder später findet sie sich einem Gesetz gegenüber, welches nicht mehr in ein allgemeines Gesetz eingeht, und das keine andere Bedeutung hat, als eine bestimmte beständige Verbindung empfindbarer Eindrücke anzuzeigen.

Worin besteht also, genau betrachtet, nach den Lehren der Wissenschaft die Wahrheit einer Idee? Sie geht ganz in der Eigentümlichkeit auf, das Denken des Menschen an die Wirklichkeit anzupassen. Eine Idee ist eine Vorhersage. Sie sagt aus: wenn ihr in diesen oder jenen Zusammenhang von Bedingungen gestellt seid, werdet ihr dieses oder jenes Phänomen sich entwickeln sehen. Die wahre Idee ist diejenige, die richtig vorhersagt, die, dem Beweise, der Prüfung ausgesetzt, ihr Versprechen hält. Die wahre Idee ist diejenige, die nach dem Sinn des englischen Wortes to pay „bezahlt", die als Entgelt eine Arbeit leistet und garantiert, die, nachdem man sie verpflichtet hat, das gewünschte Anrecht auf die Wirklichkeit gibt.

Die Wahrheit einer Idee bestimmt sich also nicht nach ihrem Ursprung, ob sie aus der Empfindung oder dem Verstand stammt, ebensowenig nach ihrer logischen Beziehung zu diesem oder jenem Prinzip, sie hängt nur von ihren Wirkungen ab. The truth of an idea is con-

stituted by its workings. Wahr bezeichnet wahr gemacht oder wahr zu machen, nichts mehr, nichts weniger.

Und wie das Wahrmachen notwendigerweise eine Handlung ist, die Handlung eines Menschen, so ist die Wahrheit nicht eine Wesenheit, die im Leeren hängt. Es ist eine Feststellung, die Individuen machen oder machen können. Es ist eine bestimmte Rechtfertigung, fähig durch Wesen, wie die menschliche Persönlichkeit, erlebt zu werden.

Die Gegenstände, bei denen der Mensch diese Rechtfertigung wünschen kann, sind übrigens verschieden. Er kann hoffen, sich den Dingen auf einem physischen Standpunkte anzupassen. Die wahre Idee nimmt in diesem Falle eine materielle Änderung der Dinge wahr und sagt uns, welcher Sinneseindruck gegeben sein muß, damit dieser andere sich einstellt. Der Mensch kann überdies wünschen, sich die Beziehungen eines bestimmten Zusammenhanges von Phänomenen untereinander leichter und bequemer, nach einer Art, die den Strebungen seiner Vernunft in höherem Grade angepaßt ist, zu vergegenwärtigen. Diesem Wunsch entsprechen die wissenschaftlichen Theorien. Man wird die notwendigen und zureichenden Bedingungen der wahren Idee wohl so ziemlich richtig zusammenfassen, wenn man folgende Definition gibt: es ist eine Idee, die die Eigentümlichkeit hat, uns geistig oder physisch an irgendeine Realität anzupassen: What meaning, indeed, can an idea's truth have save its power of adapting us either mentally or physically to a reality?[1]

[1] The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, 3. Dez. 1908, p. 692.

Wenn man mit einem Wort die Erkenntnislehre bezeichnen will, die sich in den Augen des Philosophen mit einer Prüfung der Wissenschaft befaßt, so scheint es, glaubt James, passend, sie Pragmatismus zu nennen (von πρᾶγμα, Handlung), im Gegensatz zum Konzeptualismus oder abstrakten Rationalismus. Die Wissenschaft ordnet in der Tat die Ideen den Tatsachen unter und nicht die Tatsachen den Ideen. Für sie ist die Wirklichkeit nicht eine Funktion der Wahrheit, sondern die Wahrheit ist eine Funktion der Wirklichkeit. Es lassen sich mithin wirklich reelle Tatsachen in letzter Instanz immer auf diejenigen Offenbarungen zurückführen, die sichtlich aus einer menschlichen Handlung herstammen.

* * *

Wenn dies das Kriterium der wahren Idee ist, kann man dann behaupten, daß sie in der psychologischen und religiösen Erfahrung Platz hat, wie sie sich unzweifelhaft im Gebiet der äußeren Erfahrung verwirklicht?

Glücklicherweise war die Aufmerksamkeit von William James auch auf dieses Hauptproblem gerichtet. Eine seiner ersten philosophischen Schriften war ein Brief in französischer Sprache, den er an die Redakteure der Critique philosophique 1878 unter dem Titel: Einige Betrachtungen über die objektive Methode richtete. Er legt in diesem Brief Verwahrung ein gegen die Anmaßung, über die Wahrheit nach einem abstrakten Begriff zu urteilen, statt nach der lebendigen und wirklichen Erfahrung des Menschen selbst. Er näherte sich

darin, wie er selbst sagt, den philosophischen Prinzipien seiner Freunde Renouvier und Pillon, und mit großer Freude wies er auf diese Verwandtschaft hin, als er seine Prinzipien der Psychologie veröffentlichte, indem er an die Spitze des Werkes folgende Widmung setzte: To my dear friend François Pillon as a token of affection and an aknowledgment of what I owe to the Critique philosophique.

Die Gedanken, die James 1878 betonte, wurden in seinen Augen durch folgende Überlegung mehr und mehr befestigt. Warum, so fragte er, sollte die wahre Idee, wie der Pragmatismus sie definiert, von der psychischen und religiösen Erfahrung als solcher ausgeschlossen sein? In der Tat, der Gebrauch bestimmter psychischer oder religiöser Mittel kann ganz wohl ebensogut zu einem solchen Resultat, wie wir es suchen, gebracht werden, wie der Gebrauch von rein physischen Mitteln. Eine Bewegung kann durch eine andere Bewegung herbeigeführt sein; aber andererseits können eine Idee und selbst eine Bewegung nach den Lehren der Erfahrung durch eine Idee herbeigeführt sein. Wir haben nicht nötig, um zu wissen, ob eine solche Idee wirksam sein kann, zu den ohne Zweifel in ihrer Gesamtheit unbestimmbaren physischen Bedingungen der Erzeugung dieser Idee hinaufzusteigen: es genügt uns, sie an und für sich zu betrachten.

Da, wo diese Idee gegenwärtig ist, entwickelt sich ein solches Phänomen; da, wo sie abwesend ist, hat das Phänomen nicht statt. Was bedarf es mehr, um in der Idee die Ursache des Phänomens zu erkennen? Die

Idee dieses oder jenes Zwecks zu verfolgen erweckt in mir Handlungen, die, wenn diese Idee nicht dazwischengetreten wäre, unter der Schwelle des Erwachens geblieben wären. Der religiöse Glaube z. B. steigert und erhöht in außerordentlicher Weise meine Energie oder heilt selbst eine Krankheit meines Körpers. Liegen hier nicht Tatsachen vor, die sich durchaus dem Dienst vergleichen lassen, den eine physische Formel demjenigen erweist, der eine materielle Arbeit verwirklichen will?

Es existiert sogar dieser Unterschied zugunsten der religiösen Idee, daß, während die wissenschaftliche Idee nur die Feststellung einer vorher existierenden Beziehung in der Natur würde sein können, die religiöse Idee selber die Verknüpfung, die sie behauptet, erzeugen kann. Der Glaube ist eine Kraft, er heilt, begeistert, er erweckt Leben durch die ihm eigene Kraft, selbst dann, wenn alle physischen Mittel Schiffbruch leiden. Es gibt Fälle, wo die Idee sich wahr macht allein dadurch, daß sie existiert.

Man würde also der physischen Erfahrung das Monopol der wahren Idee nicht reservieren können. Wenn man den Terminus Wahrheit in seinem wirklich wissenschaftlichen Sinn versteht, so findet sich die wahre Idee in derselben Weise wieder in der psychologischen und selbst in der religiösen Erfahrung.

Gewisse Leute machen da allemal einen Einwand. Es ist, behaupten sie, ungesetzlich, das Wahrheitsmoment, für das die Idee in der psychologischen und religiösen Materie empfänglich ist, mit demjenigen gleichzusetzen, das sie in der wissenschaftlichen Materie erhält. Hier

ist es die Erfahrung aller, die die Zuverlässigkeit der Idee gegenüber ihren Versprechungen und ihre Gesetzmäßigkeit feststellt; dort ist es nur eine mehr oder weniger besondere und persönliche Erfahrung. Die Wissenschaft, das sind wir; das Bewußtsein, die Religion, das bin nur ich. Wie kann man der allgemeinen Erfahrung und der individuellen Erfahrung denselben Wert beimessen! Die wissenschaftliche Erfahrung ist die objektive Erfahrung, die Erfahrung an sich. Sie bildet sich heraus und befestigt sich dank einer kritischen Arbeit, welche aus persönlichen Eindrücken eine Gesamtheit der Erkenntnisse gewinnt, die hinfort durch sich selbst wie eine gesonderte Realität bestehen und sich dem einzelnen individuellen Bewußtsein überlegen zeigen. Die religiöse Erfahrung ist im Gegenteil eine rein und unabänderlich subjektive Erfahrung; die Erfahrung nicht wie ein Substantiv, sondern wie ein Verbum: to experience; es ist das Individuum, das wirklich diesen oder jenen Eindruck erleidet, den es selbst vielleicht morgen nicht mehr erleiden wird noch erleiden kann. Mit einem Wort: die eine ist Erkenntnis, die andere nur Gefühl.

Übrigens verbirgt sich, fügt man hinzu, hinter der pragmatischen Beweisführung ein Sophisma. Eine wahre Idee ist nach dem Pragmatismus eine Idee, die sich bewahrheitet. Nichts ist richtiger als diese Definition. Aber die Idee bewahrheitet sich, weil sie wahr ist, sie ist nicht wahr, weil sie sich bewahrheitet. Das Wahrmachen ist nur das äußere Zeichen, nicht die Ursache der Wahrheit. Der Pragmatismus verwechselt die Ordnung der Dinge mit der Ordnung der Operationen, die

wir anwenden, um sie zu erkennen. Gewiß, eine Idee wird für uns erst wahr, nachdem wir sie haben bewahrheiten können. Aber an sich war sie vor jeder Prüfung in sich wahr oder falsch. Die Radien des Kreises haben, um gleich zu sein, nicht darauf gewartet, bis wir sie als gleich erkennen würden. Die Bewahrheitung hat nur eine Eigenschaft der Idee, die zuvor in ihr existierte, ans Licht stellen können. Und alle Bemühungen der Wissenschaft zielen darauf ab, die Wahrheit, die ewig existiert, zu entdecken und zu gewinnen, nicht aber sie aus subjektiven Elementen der Erfahrung zusammenzusetzen, eine Wahrheit, die immer in gleicher Weise relativ und illusorisch wäre. Entweder ist also der Pragmatismus ohne Kraft, oder er setzt dieselbe Theorie der Wahrheit voraus, die er die Anmaßung hat, zu ersetzen.

So etwa lauten die Einwürfe, die manche gegen den Pragmatismus erheben. Ihre Veranlassung sind sichtlich sowohl metaphysische Vorurteile wie Denkgewohnheiten, die sich unter dem Einfluß der wissenschaftlichen Untersuchungen vielleicht eher durch Passivität als mit Notwendigkeit herausgebildet haben.

Wahrheit, so meint man, schließt einen Wert ein, aber nicht einen subjektiven, sondern einen objektiven. Eine wahre Idee ist nicht nur für mich wahr, sie ist an und für sich wahr. Und worin könnte diese Eigentümlichkeit besser begründet sein, als in der Beziehung der Idee auf ein festes und absolutes Objekt, ein Objekt, das innerhalb oder außerhalb der Idee ruhen kann, das aber notwendigerweise sich von der Idee, soweit sie eben mein ist, unterscheidet, und selbst von der

Idee, soweit sie durch meine Erfahrung oder durch die Erfahrung aller Menschen verifiziert ist? Die wahre Idee, schließt man, kann ihre Wahrheit nur auf Grund ihrer Angemessenheit an ihr Objekt behaupten.

Der Pragmatismus William James' macht keine Schwierigkeit, diese Formel anzunehmen; aber für ihn verhält es sich mit dieser Definition wie mit dem allgemeinen Wahrheitsbegriff: Sie legt nicht ein Dogma zur Unterschrift vor, sondern sie bietet ein Problem zur Lösung, und zwar zur experimentellen Lösung, dar.

Worin beruht denn eigentlich der Gegenstand, die Norm der wahren Idee? Sie kann auf zweifache Weise erkannt werden. Nach gewissen Philosophen, die sich gern Intellektualisten oder Rationalisten betiteln, würde dieses Objekt etwas Ewiges, absolut Begrenztes, Unveränderliches, an und für sich Erkennbares sein. Mit andern Worten, es würde die Wahrheit selbst sein, gleichsam ein Ding an sich, so daß die intellektualistische Lehre vielleicht in diese Worte zusammengefaßt werden kann: Die wahre Idee ist diejenige, die der Wahrheit angemessen ist. Eine unwiderlegliche Behauptung! Aber woher wissen wir, daß eine stehende und tote Wahrheit existiert, wie diejenige, die diese Maxime voraussetzt, wenn es nicht eine reine Tautologie ist, und welches Mittel haben wir, ihre Existenz zu verifizieren? Die Art des Wissens, die man hier sucht, würde auf jeden Fall nicht durch Erfahrung erreicht werden können, und James gesteht, nur der Erfahrung Glauben zu schenken.

Man muß sich also fragen, ob der Gegenstand, den die wahre Idee notwendigerweise voraussetzt, nichts

anderes sein kann als die transzendente Wahrheit der Intellektualisten.

Tatsächlich ist ein anderer Begriff möglich, d. h. der des allgemeinen Verstandes, für den das Objekt, dem unsere Ideen angepaßt erscheinen müssen, nicht eine äußere unerfaßbare und problematische Wahrheit ist, sondern das Wirkliche selbst, soweit es in der Erfahrung gegeben ist. An eben dieses Reale schließt sich der Pragmatismus James' an: In der reinen und einfachen Wirklichkeit findet er die Quelle sowohl der Existenz als der Eigentümlichkeiten der Idee, ohne dabei ihre Fähigkeit, wahr zu sein, auszunehmen. Die Erkenntnis, im genaueren Sinn des Wortes, ist für ihn nicht etwas Tatsächliches und Vorherexistierendes, von der uns unsere Erfahrung nur eine mehr oder weniger rohe und ungetreue Kopie liefern würde. Die lebendige Erfahrung ist selbst der erste direkte Kontakt des Geistes mit der Wirklichkeit. Was man im eigentlichen Sinne des Wortes Erkenntnis nennt, kommt erst nachher: es ist das Resultat einer Arbeit, die durch den Verstand an der Erfahrung geleistet wird, und zwar nach den Anleitungen der Erfahrung selbst. Weit gefehlt, uns durch die Formeln, die wir finden, um diese Erfahrung zusammenzufassen, täuschen zu lassen, können wir das Wirkliche nur in dem suchen, was uns am unmittelbarsten gegeben ist. Wenn es nun also gerade dieses Reale ist und nicht, ich weiß nicht, welches Phantom einer Wahrheit an sich, welches den Gegenstand schafft, zu dem unsere Ideen in Beziehung treten müssen, um wahr zu sein, so ist es nicht zweifelhaft, daß unser moralischer und religiöser

Glauben in derselben Weise wahr sein muß wie die Behauptungen der Wissenschaft. Das Wissen ist ein sicheres und mächtiges Mittel einer Wirkung auf das Wirkliche; aber die psychischen, moralischen und religiösen Kräfte erlauben uns nicht weniger, uns mit ihm zu messen und es zum unsrigen zu machen. Die Wissenschaft hat dem Menschengeschlecht die Telegraphie, die Elektrizität, die Diagnose und die Heilung einiger Krankheiten gegeben. Die Religion gibt gewissen Menschen den Ernst, den Frieden, die moralische Kraft, die Heilung von Übeln, selbst von physischen, die sich der wissenschaftlichen Behandlung widersetzen; oder wohl auch überdies einmal eine Glut und eine Begeisterung, welche die Persönlichkeit bis in ihren innersten Kern umgestalten, und die ihr eine außerordentliche Macht über sich selbst und über die Seelen anderer Menschen verleihen kann.

An diesem Punkt seines Nachdenkens angelangt, lernt William James die Philosophie H. Bergsons kennen; und er nimmt mit Überraschung die Unterstützung wahr, die gewisse Partien dieser Philosophie seiner eigenen Theorie leihen können. Bergson lehrte, daß die intellektuelle und konzeptuelle Erkenntnis, von der die positive Wissenschaft das vollendete Beispiel ist, dem Wirklichen nicht angepaßt und nicht ursprünglich, sondern abgeleitet und relativ sei. Wie vollzieht sich indessen diese Ableitung? Ein wichtiges Problem: denn eine vorgeschlagene Erklärung wird sehr wohl dann wahrscheinlicher, wenn sie nicht nur zeigt, daß zwei Ausdrücke verbunden sind, sondern auch wie der Übergang vom einen zum anderen geschieht.

Während nun William James dieses Problem im Dunkel gelassen hatte, hat Bergson, indem er von dem Prinzip ausging, daß die unmittelbaren Gegebenheiten des Bewußtseins wesentlich kontinuierlich, ununterschieden und sich bewegend sind und folglich nicht in adäquater Weise durch Begriffe, deren Wesen die Diskontinuität und Unbeweglichkeit ist, vorgestellt werden können, deutlich gezeigt, wie der Verstand, um unseren praktischen Bedürfnissen in der Raumwelt Genüge zu leisten, indem er den rein qualitativen Gegebenheiten des Bewußtseins die Formen der Quantität, der Homogenität und Unveränderlichkeit, die er in sich trägt, anpaßt, eine Gesamtheit von Gegenständen leichter Handhabung herstellt, die eben zu ergreifen, zu definieren und zu klassifizieren das Wissen bemüht ist.

Obschon also Henry Bergson von einem anderen Punkte ausgegangen ist und sich mit anderen Problemen beschäftigt hat, gelangte er gleichwohl bei einer Hauptfrage zu Gesichtspunkten, die denjenigen James' analog sind, und durch die Entwicklung, die er ihnen gab, vervollständigte er in sehr nützlicher Weise die Theorie des amerikanischen Professors. Was ist beredter als ein solches Zusammentreffen! William James war glücklich und stolz darüber und signalisierte es freudig in den Hibbert-Vorlesungen, die er 1909 im Manchester College zu Oxford hielt.

Das Denken James' verfolgt nichts weniger seinen Lauf, den es nicht mit der Marschroute der Philosophie von Bergson vertauscht. Für diesen bedeutet es, wenn der Verstand das in der unmittelbaren Erfahrung ge-

gebene Sein umgestaltet, daß er für die Praxis arbeitet. In den Augen von James ist die intellektuelle Erkenntnis, wenn sie inadäquat ist, d. h. den Bedingungen einer Anwendung der rein materiellen Ordnung angepaßt erscheint, schlecht geeignet zu einem reinen Verfahren, welches die direkte Einwirkung der Seelen auf die Seelen sein würde. Überdies, wenn die intellektuelle Erkenntnis für Bergson abgeleitet und nicht ursprünglich ist, weil sie Elemente enthält, die den unmittelbaren und rein intuitiven Gegebenheiten des Bewußtseins gegenüber als fremd erschienen: so lassen diese sich in der Tat auf die Dauer an sich zurückführen, die nicht nur vom Raum, sondern selbst von der Zeit befreit ist. Für James ist es eigentlich gerade der Grad der Zusammensetzung und des Reichtums der Erfahrung, was in ihr den Grad der Authentizität mißt. Die absolut unmittelbare und intuitive Erfahrung würde die Gesamterfahrung sein.

In diesem Sinne findet die Lehre William James' ihre Vollendung in der Beziehung der Wirklichkeit auf die Erfahrung. Unsere Erfahrung ist vom Realen, seinem Objekt, unterschieden, solange es sich um eine zerstückelte und unvollständige Erfahrung handelt, jenseits deren wir plötzlich eine tiefere und breitere Erfahrung wahrnehmen können. Aber in dem Maße, wie wir uns mehr mit den Dingen selbst befassen, sind wir besser imstande, jedes einzelne von ihnen an seine Stelle zu setzen, es in allen seinen Beziehungen zu betrachten, und von da aus uns eine richtige Idee zu bilden. Das läuft darauf hinaus zu sagen, daß wir uns mehr im Gesichtspunkt des Wirklichen selber befinden.

Die religiöse Erfahrung, die unter allen Erfahrungen die tiefste, weiteste und reichste ist, läßt uns dieses Wirkliche vorzugsweise, wenn auch nur dunkel, erkennen. Völlig konkret, ist das wahre Wirkliche eine existierende Beziehung nicht nur zwischen den Begriffen, sondern zwischen Personen, nicht nur zwischen Sachen, die für einander Außendinge sind und die sich gegenseitig wie Billardkugeln stoßen, sondern zwischen freien Wesen, die sich innerlich durch die Handlung vereinen.

Im Anfang war die Tat.

Aber wenn es wahr ist, daß als einzige unter allen unseren Arten der Erkenntnis diese Gesamterfahrung, der die religiöse Erfahrung sich zu nähern sucht, mit dem wahren Wirklichen zusammenfällt, so folgt, daß der Grad der Objektivität, deren sich die anderen Arten der Erfahrung erfreuen, im Grunde nur in ihrer Beziehung zur religiösen Erfahrung besteht. Nur soweit das individuelle und relativ geschlossene Bewußtsein in einem Bewußtsein, das den Handlungen anderer Bewußtseinsarten offen steht, die Erklärung seiner Natur findet, betrachtet es sich mit Recht wie eine Realität, und nur soweit die Wissenschaften der Materie psychologische Erfahrung von den Prinzipien enthalten, welche von ihrer eigentümlichen Erfahrung Rechenschaft ablegen, sind sie etwas anderes als eine abstrakte Klassifizierung von Bildern ohne Originale.

Die Objektivität der Wissenschaften und diejenige der Psychologie hängen also von der Objektivität der religiösen Erfahrung insoweit ab, als diese als allein wirksam und wahr begriffen werden kann: Wenn man die wirkliche Welt unter ihrem wahren Gesichtspunkt be-

trachtet, d. h. wenn sie der Idee konform ist, die die Wissenschaften sich von ihr bilden, so kann sie schlechterdings in ihrem tiefsten Grunde nichts anderes sein als das moralische und religiöse Leben der Seelen, und zwar sowohl diejenige Welt, die dieses Leben durch Experimente erzeugt, als auch diejenige, die es auf natürlichem Wege hervorruft. Die Seele ist Freiheit, und diese Freiheit ist die Wurzel des Seins und der Erfahrung. Die Erfahrung ergreift das, was ist und was kommt. Nichts ist mithin im Universum für die Ewigkeit gemacht (ready-make). Überall und immer ist das Universum im Werden (in the making). Das niedrigste Bewußtsein, das durch Vertrauen und Sympathie sich mit anderen Bewußtseinsarten in der Erforschung der Besten vereinigt, ist ein Mitarbeiter Gottes, um in der Welt, deren Bürger er ist, die höchsten Bestimmungen zu erfüllen.

IV. Die metaphysischen Gesichtspunkte.

James nennt die Lehre, in die sein Pragmatismus ausläuft, radikalen Empirismus. Er behauptet nicht, daß diese Konsequenz notwendig in ihm enthalten sei. Der Pragmatismus ist im wesentlichen eine Methode, die darin besteht, jeden Begriff als den Ausdruck einer Handlung zu deuten. Die philosophische Lehre, zu der die Anwendung dieser Methode führen wird, ist damit noch nicht bestimmt. Bei unserem Autor ist das gewonnene Resultat der Begriff einer Erfahrung, die zwar durchaus lebendig und individuell bleibt, die aber gleichwohl mehr und mehr „greifbar“ erscheint und die, je

reicher sie wird, desto mehr danach trachtet, aus und in sich selbst das Wesen zu konstituieren. Die unmittelbare Gesamterfahrung und die wahrhaft objektive Realität sind ein und dasselbe: so kann man das Prinzip formulieren. Es folgt daraus, daß die metaphysischen Probleme, die in die Theorien der positiven Wissenschaften eingeschlossen sind, nicht notwendig unsere Erkenntnisfähigkeit überschreiten. Die Erfahrung selber, richtig geleitet, erlaubt uns, die Metaphysik zu eröffnen.

In völliger Übereinstimmung also mit seinen experimentellen Untersuchungen hat sich James, hauptsächlich, nachdem er über die Bedingungen der Erkenntnis nachgedacht hat, zum Studium mehrerer Probleme gewandt, die nach allgemeinem Zugeständnis zu dieser Art von Spekulation gehören.

* * *

Als James im Jahre 1897 damit beauftragt war, an der Universität Harvard über die menschliche Unsterblichkeit Vorlesungen zu halten (Vorlesungen, die ihre Einrichtung Miß Caroline Haskell Ingersoll verdankten), behandelte er diesen Gegenstand nach seiner in jeder Beziehung empirischen Methode und trug dabei originale Ideen vor.

Welches ist, so fragte er sich, der gewichtige Einwurf, den man gegen die Möglichkeit der menschlichen Unsterblichkeit erhebt. Es ist der, daß das Denken eine Funktion des Gehirns sei. Nichts ist wahrer, erkannte ohne Mühe der Physiologe in William James. Aber was

soll dieses Wort Funktion in diesem Zusammenhange bedeuten?

Die eine der Ideen, durch die man dieses Wort definiert, ist die der Produktion. Wenn man sagt, daß das Licht eine Funktion des elektrischen Stroms ist, oder daß ein Wassersturz als Funktion hat, mit Kraft auszurüsten, so meint man, daß eines der beiden Phänomene das andere erzeugt. In Fällen dieser Art ist es nicht zweifelhaft, daß das Verschwinden der Ursache das der Wirkung mit einschließt. Aber ist dieser Sinn des Wortes Funktion der einzige, den wir kennen?

Die physische Welt selbst bietet uns eine Menge von Fällen, wo die Funktion eines Organes nicht produktiv, sondern einfach vermittelnd ist. So z. B. die Funktion einer Linse in Beziehung auf das Licht. Was wollte uns nun hindern zu glauben, daß das Gehirn anstatt das Denken zu erzeugen, einfach der Kanal ist, durch den es sich aus einer geistigen Welt in unsere materielle Welt hinüberpflanzt. Übrigens steht dem nichts entgegen, daß in dieser geistigen Welt selbst unsere Individualität ihr eigentümliches und festes Fundament hat. Es würde mithin unter diesen Umständen wenig bedeuten, wenn das Gehirn aufgelöst wäre; die geistige Individualität würde freilich dann an dieser Stelle nicht erreicht, aber sie würde gleichwohl bestehen bleiben in der Welt, in der sie ihre Wurzeln hat, nicht ohne sichtlich etwas von den Änderungen zu bewahren, die sie während der irdischen Existenz empfangen hat.

Die Physiologie kann diese Dinge nicht beweisen,

aber sie kann sie ebensowenig widerlegen. Ihr einziger gesetzlicher Schluß ist in diesen Gebieten das Ignorabimus von Dubois-Reymond.

Andererseirs zielen eine große Anzahl von Tatsachen der psychologischen Erfahrung, wie sie die Menschen zu jeder Zeit bemerkt haben, darunter besonders diejenigen, die mit dem Umblick des Gelehrten der tiefgründige Psychologe W. H. Myers in seinen Artikeln in den Proceedings of the Society for Psychical Research und in seinem berühmten Buch: Human Personality and its survival of bodily death 1903 auseinandergesetzt hat, daraufhin, zu zeigen, daß unser psychisches Leben in wirksamer Weise befähigt ist, die Kapazität unseres Gehirns zu überschreiten, und daß wenigstens in gewissen Fällen dieses Organ eigentlich nur ein Instrument der Vermittlung ist und nicht ein schöpferisches Organ. Daher werden auch bestimmte Fälle der religiösen Bekehrung, der providentiellen Leitung als Antwort auf ein Gebet, der unvermuteten Heilung, der Vorermahnung, der Erscheinung im Augenblick des Todes, von Erscheinungen oder Erlebnissen hellseherischer Art, medialer Kraft, die durch die inneren Eigenschaften des Gehirns nicht erklärt werden können, sofort begreiflich, wenn das Gehirn ein Vermittlungsorgan zwischen uns und einer anderen Welt ist.

Wenn also die Unsterblichkeit des menschlichen Individuums zwar nicht als bewiesen betrachtet werden kann, so muß man doch anerkennen, daß für einen Menschen, der sich nur auf die Erfahrung verläßt, der ihr aber auch überall hin folgt, wohin sie ihn auch

führe, der Haupteinwand, den man ihm entgegenhält, nicht stichhaltig ist.

* * *

Das berühmte Werk über die verschiedenen Arten der religiösen Erfahrung 1902 zeigt uns James bei einem Wagnis (in einem Nachtrag oder Anhang), nämlich auf Grund des Vertrauens in seine intimste und tiefste persönliche Erfahrung seine Glaubensinhalte, die im strengsten Sinne als wissenschaftlich zu bezeichnen sind, durch einen Überglauben religiösen und metaphysischen Charakters zu krönen. Dahin gehört z. B. der Glaube an die Realität eines mächtigen und guten Wesens, das die Religionen Gott nennen, der Glaube an eine geistige Beziehung zwischen diesem Wesen und uns, der Glaube selbst an einen direkten Einfluß dieses Wesens und geistiger Kräfte im allgemeinen, auf Einzelheiten wie auf die Gesamtheit der Phänomene unseres Universums.

* * *

Das vorletzte von James veröffentlichte Werk „A Pluralistic Universe" (1909) behandelt den monistischen Idealismus Hegels, den empiristischen Pantheismus Fechners, die Beziehung des Einen und Vielen nach Bergson, die Kontinuität der Erfahrung von Gott als begrenztem Wesen, handelt von unseren Glaubensinhalten als Elementen der Wirklichkeit: alles Gegenstände metaphysischen Charakters.

Aus jeder Seite dieses Werks spricht eine außerordentlich klare Empfindung von der tiefen Einheit von Erfahrung und Realem zu uns und zu gleicher Zeit wird

der Wunsch deutlich, das Individuum dahin zu bringen, die Scheidewand, die sein eigenes Bewußtsein von dem anderer Wesen trennt, zu durchbrechen.

Die Philosophie, lesen wir dort, ist mehr eine Sache der leidenschaftlichen Vision als der Logik. Denn die Logik läßt nur hinterher Gründe finden, um die Gegebenheiten der Vision zu erklären.

James bemüht sich, von der Machtlosigkeit und dem Nichts des Absoluten der Idealisten zu überzeugen, das nicht gefühlt und erlebt, sondern durch unseren Verstand dialektisch konstruiert worden ist. Woraufhin kann dieser künstliche, an Realität arme Begriff auf unsere Lebensführung und unsere Lebenslage Einfluß haben?

Dagegen nimmt er in der Philosophie des berühmten Psychophysikers Theodor Fechner mit innerer Freude die konkrete Lehre einer Weltseele auf als das pragmatische Gegenbild des abstrakten Einen der Idealisten. Zurückgeführt auf ihre einzigen Quellen, lehrt Fechner, würden unsere Bewußtseinsarten sich nicht gegenseitig erschließen können. Das Individuum ist in seiner ersten Lage dem Individuum gegenüber undurchdringlich. Aber durch die Handlung überlegener Kräfte, die mit dem göttlichen Bewußtsein im Grunde selbst vereint sind, kann unser Bewußtsein jedesmal mit einem anderen in Berührung treten, beide können sich durchdringen, sich lieben, sich verstehen. Fechner hat richtig erkannt, daß das Notwendige, im Hinblick auf das Moralische, und das Unerkennbare, in Hinsicht auf das Physische, von einem Menschen im anderen vermutet wird und dort sein Interesse gewinnt.

Die gegenseitige Beziehung der verschiedenen Individuen zu einem überlegenen Bewußtsein bringt die Lösung dieses wichtigen Problems.

Sind wir allemal, so fragt sich James, im irdischen Leben einander so vollständig fremd, wie Fechner glaubt? Sterben wir, leben wir in dieser Welt notwendigerweise allein? Wir sind allerdings unabänderlich allein, wenn wir nur dann übereinstimmen können, falls wir mit unserem Sinn und unserem Intellekt denken. Aber wie schon Henry Bergson richtig gesehen hat, es gibt in uns eine andere Art, die Realität zu erreichen, als die Sinneserfahrung und die dialektische Erkenntnis: es existiert eine Intuition, in der die Wesen, anstatt sich gegenseitig in ihre Individualität wie in epikureische Atome einzukapseln, sich durchdringen, ohne sich zu identifizieren. „Alles ist eins," sagte Pascal, „das Eine ist das Andere wie die drei Personen." Der Gott, in dem wir uns gegenseitig vereinigen können, der die Macht hat, die natürliche Blindheit unserer Seele in Hinblick auf das Innere anderer Seelen zu heilen, dieser Gott der Liebe und Intelligenz ist nicht weit von uns, er ist in uns. Die Verbindung, die die intellektualistischen Idealisten vergeblich von draußen den Dingen mit Hilfe von abstrakten und leeren Formeln auferlegen zu können hoffen, finden wir erweitert, vertieft in den Dingen selbst, wenn wir durch eine tiefere, direktere Erfahrung hinter ihren scheinbar in reiner Nebeneinanderstellung aufgehenden Beziehungen ihr Verhältnis der Schachtelung, der gegenseitigen Teilnahme, schließlich der innigen Verschmelzung ergreifen können.

Schon der fließende Bewußtseinsinhalt bietet unserer aufmerksamen Beobachtung etwas ganz anderes dar als feste, gegenseitig homogene Elemente, die einander nebengeordnet erscheinen. Mehr oder weniger vom Gefühl getrennt und gleichsam ausgebreitet, vermindert er seine natürliche Bewegung, wie es überhaupt eigentlich nur in der wissenschaftlichen Erfahrung zutrifft, daß das Denken vor sich Erscheinungen von vielen gesonderten Substanzen sieht. In seinem wirklichen und normalen Leben, wo es ebenso sehr Gefühl wie Verstand ist, ist das Bewußtsein von einer raschen Bewegung belebt, und es erfaßt nicht Substanzen, sondern beständig wechselnde Übergänge, eine innige Verbindung von Qualitäten und nicht von gesonderten Wesenheiten. Die arithmetische Vielheit findet sich nur in den leeren Gedankendingen, die ein Geist sich vorstellt, der sich darauf beschränkt, zu denken: sie fehlt bei einem konkreten Geist, von dem sich ein wirkliches Wesen überhaupt nicht unterscheidet. Immer mehr bemühen wir uns, die Dinge in einer natürlichen Beleuchtung zu sehen und nicht, indem wir unsere Augen wie grobe Mikroskope oder Teleskope benutzen; mehr und mehr sehen wir, daß die Wesen mit ihren Beziehungen eins sind: Beziehungen, die im Grunde metaphysischer Natur sind, die sich vereinen, ohne sich zu assimilieren, und die der Individualität und Pluralität, unaufhebbaren Bedingungen unserer Erfahrung und unseres Daseins, zusammen zu existieren gestatten mit der Richtung auf die Harmonie und die lebendige Einheit hin, die zur vollkommenen Existenz gehören.

Der Pluralismus der Dinge dem Wesen nach ist

also wahrscheinlicher als ihre völlige Zurückführung auf die Einheit. Gott selbst muß als eine Person begriffen werden, die keineswegs die Persönlichkeit anderer Wesen ausschließt.

Darf man jetzt noch behaupten, daß diese Dinge rein und einfach, d. h. in ihrem Grunde ein für allemal ewig und unveränderlich sind, alles was sie sein können und müssen? Die höchste Formel, die die Wissenschaft träumt, das Prinzip der Notwendigkeit, d. h. der universellen Identität, würde sie das Maß des wahren Wesens sein?

Sollen wir mit Hilfe der konkreten und wirklichen Erfahrung ein Urteil abgeben, so ist eine solche Lehre nicht zulässig. Denn nach dieser Erfahrung ist das Sein wirklich seinem Wesen nach lebendig, es schafft, es erzeugt sich; es ist unseren Blicken nicht von aller Ewigkeit her ausgesetzt, wie ein in einem Magazin verfertigter Gegenstand. Unsere Glaubensinhalte selbst und unsere Bemühungen sind Urheber ihrer Geschichte, die ihre Substanz ist. Wir sind die Freunde und Mitarbeiter Gottes. Es hängt von uns ab, wenigstens in einem gewissen Grade, die Welt, in der wir leben, wohnbar oder nicht wohnbar zu machen. Und in dem Maße selbst, wie wir das Prinzip der Sympathie, der Zusammenfassung der altruistischen Gefühle und Ideen, der Gerechtigkeit, die man allen Absichten erweist, der Uneigennützigkeit, der Schönheit, des Heroismus, der Hingabe an ideale Ursachen, haben triumphieren lassen, wird dieses Prinzip gelten und sein.

V. Die Pädagogik.

Jedes philosophische System endigt explizite oder implizite in eine Erziehungstheorie. William James würde schon an sich eine Behauptung für leer und unfruchtbar halten, die nicht den bestimmten Hinweis auf eine ausgeprägte Art des sittlichen Verhaltens mit ausdrücken würde. Aber es scheint, daß für unseren Philosophen die Erziehungsfrage noch eine besondere Bedeutung beansprucht. Die Erziehung ist im eigentlichen Sinn dasjenige Phänomen, in dem sich der Übergang von der Theorie zur Praxis vollzieht. Die Ideen können, indem sie die Menschen ändern, einen Wechsel im Lauf der Dinge bestimmen. Wenn nun schon die Amerikaner im allgemeinen in allem und über alles den Ehrgeiz haben, nicht Sklaven des Gegebenen zu werden, sich nicht darauf zu beschränken, sich anzupassen, sondern sich das Gegebene dienstbar zu machen, so ist diese Veranlagung des Geistes in einem besonders starken Grade William James eigen, da ja seine Philosophie in die ewige Anfangslosigkeit der Dinge endigen läßt und in die Möglichkeit, durch den Glauben und den Willen des Menschen eine Rolle in ihrer Geschichte zu spielen. Das Erziehungsproblem ist für James nicht eine einfache Anwendung der theoretischen Wissenschaft: es ist die natürliche und logische aber originale Folge seiner Theorie. In der Tat ist das allgemeine Resultat, in das seine Philosophie endigt, die wirkliche Kraft, bereits gesichert durch die Erkenntnis ihrer Möglichkeit. Es gibt nach ihm im Menschen und es gibt außer dem Menschen eine unbe-

grenzte Zahl von wahren Möglichkeiten. Daher stellt sich das Problem für einen überlegenden Verstand einerseits so: zu wissen, wie man sich verhalten muß, um diese Möglichkeiten zu erwecken, zu entwickeln und wirksam zu machen, die in ihm selbst latent sind, andererseits, welche Möglichkeiten man in dieser unbegrenzten Fülle auswählen muß, und in welchem Sinn man dann die Entwicklung bestimmen soll. Weil nun der Mensch ein Wesen ist, in dem für uns dieser Übergang des Möglichen zum Wirklichen beginnt, so ist dieses Problem in erster Linie das Problem der menschlichen Erziehung.

Der Grund selbst, der bei James das pädagogische Problem aus Schlüssen der philosophischen Untersuchung entstehen läßt, bestimmt die feste Beziehung der Pädagogik zu den theoretischen Erkenntnissen, auf denen sie ruht.

In der Mehrzahl der Systeme zielt die Pädagogik trotz allem darauf ab, sich auf eine mechanische Anwendung der durch die entsprechenden theoretischen Wissenschaften gelegten Prinzipien zurückführen zu lassen. Vergeblich stellt man Erörterungen an über den Unterschied der Wissenschaft und der Kunst. Der Fehler des eigenen Prinzips wird in der Tat zwischen den Zufall und die Tyrannei der Regeln geworfen. Bei James ist die Kunst im tiefsten Grunde etwas anderes als die Wissenschaft; sie enthält mehr als sie. Jede theoretische Erkenntnis, jeder Begriff ist ein mehr oder weniger entstellter Auszug, ein Teil aus einer Wirklichkeit. Das Produkt der Kunst ist eine Wirklichkeit. Im Hinblick auf die Formeln, welche einige Bedingungen seiner Ver-

wirklichung anzeigen, enthält das lebende Werk etwas von neuer Wirklichkeit, von Unableitbarem, von etwas für die Erkenntnis a priori Unerkennbarem. Und es läßt sich noch weniger auf eine zufällige Mischung der Begriffe zurückführen, auf eine glücklich gefundene leere Hypothese, die man erdacht hat, um dem Mechanismus einen Anschein von schöpferischer Kraft zu verleihen und ihn so fähig zu machen, gewissen Dingen ein Ansehen von Originalität zu geben. Es existieren wahre Wesen, die tatsächlich individuell und tätig sind, die, indem sie ihre Kräfte mit Hilfe von Dingen verwirklichen, den Rahmen der Wissenschaft zersprengen, ohne sich ihrerseits dafür den Launen des Zufalls zu überlassen.

Andererseits gibt es keinen Konflikt zwischen der idealen Ordnung, die durch das handelnde Subjekt verfolgt wird, und der wirklichen Ordnung, in die sich die ursprüngliche Handlung einfügen muß. Die natürlichen Gesetze sind Schranken, die das Subjekt nicht ohne Torheit würde überschreiten können, aber diesseits dieser Schranken bleibt ein Platz, der immer für die freie Handlung verfügbar ist. Wenn aber die Pädagogik auf die Wissenschaft, besonders auf die Psychologie sich gründet, so ist sie weder eine einfache Anwendung der Wissenschaft noch ein Verfahren, das, weil sie sich von jener unterscheidet, nun deshalb der Phantasie und der Laune ausgeliefert ist: Sie ist im eigentlichen Sinn des Worts eine Kunst, die die Wissenschaft mit Einsicht und Freiheit benutzt.

* * *

Die Pädagogik von William James hat diesen bemerkenswerten Charakterzug, daß sie sich nicht gleich von Anfang an auf das Problem der Zwecke gründet. Wissen wir denn a priori, ob unser Sein irgendeine Bestimmung hat, ob unserem Willen irgendwelche Pflicht auferlegt ist?

Für den, der nur der Erfahrung glaubt, ist der einzig gesetzmäßige Ausgangspunkt die Realität, die sogleich im Anfang unsere Blicke trifft. Und diese Wirklichkeit in der Ordnung des psychischen Lebens ist die Abhängigkeit unserer Seele von dem körperlichen Mechanismus. Während Platon und Aristoteles in der unendlichen Seele dem rationellen Teil den ersten Rang zuerkannten, räumt die Psychologie von James diesen Platz der aktiven Partie ein und macht folglich die Biologie zur Grundlage der Psychologie.

Die menschliche Erziehung muß also vor allem mechanisch sein. Sie besteht in diesem Sinn darin, beim Individuum gewisse Gewohnheiten zu entwickeln, indem man nach den Lehren der Wissenschaft alle passenden Mittel dazu anwendet.

Die Gewohnheiten, deren Erwerb die größte Notwendigkeit bedeutet, sind augenscheinlich diejenigen, welche sich auf die Erhaltung und die normale Entwicklung des Organismus und der psychischen Funktionen beziehen.

Aber es ist von Wichtigkeit, zu bemerken, daß der Mensch die Fähigkeit hat, eine Menge von Gewohnheiten zu erwerben, von denen er zuerst nur ein Rudiment besaß. Nun ist es nützlich, daß er sich eine große Mannigfaltig-

keit von ihnen verschafft. Jede Gewohnheit oder Anlage ist eine Kraft; und je mehr Kräfte der Mensch zu seiner Verfügung hat, desto fähiger wird er sein zu verschiedenen Handlungen, desto mehr wird er existieren. Man kann also diese fundamentale Maxime aufstellen; keine Aufnahme ohne Reaktion, kein Eindruck ohne den entsprechenden Ausdruck. Alles was man den Schüler lehrt, muß für ihn der Ausgangspunkt einer bestimmten Gewohnheit werden, muß in seinem Organismus eine gewisse Entfaltung von Aktivität bestimmen.

Andererseits aber ist es wichtig, daß diese Gewohnheiten Möglichkeiten sind, Kräfte im Dienst des Menschen, nicht Bestimmungen, die ihn tyrannisieren. Der Erzieher wird also darüber wachen, in der Seele Biegsamkeit zu behaupten, die Kraft der Anpassung, des Wechsels, des Erwerbs, des Versuchs, der sein Privileg ist. Die Mannigfaltigkeit selbst und die verschiedene Gestalt der Gewohnheiten wird schon dazu beitragen, sie gelehriger zu machen.

Da man James beginnen sieht, als wollte er so etwas wie einen Automaten aufstellen, um in ihm dank dem Einfluß des Physischen auf das Psychische, gewisse geistige Bestimmtheiten zu erwecken, so denkt man an Pascal und die berühmte Ermahnung: Macht alles, als wenn ihr glaubtet, nehmt heiliges Wasser und laßt Messen lesen; natürlich wird euch das glauben lassen und euch verdummen. Aber es ist nur Schein, in Wahrheit ist der Unterschied groß. Pascal betrachtet den Fall eines Menschen, den seine Vernunft zu glauben treibt, und der es nichtsdestoweniger nicht vermag. Das

Hindernis liegt nach ihm in den Leidenschaften, welche das Herz verhindern, der Vernunft zu gehorchen. Er sucht also nach dem Mittel, die Leidenschaften zu bändigen und sich diese Geistesart aufs neue einzuflößen, die sich durch ihre Verführung hat einschüchtern lassen. Er macht in diesem Sinn die Einwirkung der Handlungen auf die Gefühle nutzbar. Die Gewohnheiten des materiellen Gehorsams, die auf die Anweisungen des Herzens reagieren, werden dieses gelehrig machen, und zugleich den Geist, den er blendete, der törichten Selbstzufriedenheit und dem Behagen an lächerlichen Subtilitäten entreißen.

Im Gegensatz zu Pascal kennt James in dieser ersten Phase der Erziehung den Menschen nur als Automaten. Er gibt ihm nicht das Mittel an die Hand, den Automaten zu benutzen, um durch das Herz den Befehl der Vernunft ausführen zu lassen. Er ist nur darauf bedacht, dem menschlichen Automaten jede Bildsamkeit, Kraft, Vollendung, die er eben als Automat gestattet, zu verleihen. Es gibt in ihm Kräfte der Möglichkeit nach, verborgene Fähigkeiten. Das einzige Problem ist hier zu erfahren, wie diese Kräfte aus ihrem Schlummer gezogen und in den Zustand organischer Kräfte, die unmittelbar fähig sind zu psychischen Wirkungen, umgestaltet werden können. Es handelt sich darum, psychische Fähigkeiten zu erzeugen, die so zahlreich und verschieden sind als möglich.

Welche moralischen Bestimmungen sollen übrigens gesucht werden? Hat das menschliche Leben einen anderen Zweck als seine eigene Erhaltung und die un-

gehemmte Entwicklung seiner Kräfte? In diesem Augenblick kann das Problem noch nicht gestellt werden, und James wird es nur stellen, wenn die Erfahrung dahin führt.

* * *

Die mechanische Dressur des Organismus und der Aktivität ist übrigens nur das erste Stadium der Erziehung.

In der Tat ist eine Dressur, die auf die menschliche Seele gerichtet ist, keine völlig mechanische Operation, noch auch kann sie es überhaupt sein, schon deshalb nicht, weil sie ihr allein etwas von Vollendung und Zweck vorschreibt.

Wer Bewußtsein sagt, meint Auswahl, Auslese mit Rücksicht auf eine Anpassung; und kaum nimmt ein Phänomen die psychologische Gestalt an, so enthält es auch schon etwas anderes als die mechanische Resultante seiner materiellen Bedingungen. Aber eben dadadurch, daß das Bewußtsein, sobald es anfängt sich zu üben, eine Auswahl trifft, zielt es darauf hin, nach einer mehr und mehr passenden Norm auszuwählen. Nun verfügt es in dieser Hinsicht über ein anderes Instrument, das es in Anwendung bringt neben dem reinen und einfachen Instinkt. Dieses Instrument ist die Idee. Dank der Idee oder geistigen Vorstellung eines bestimmten Bewußtseinszustandes und seiner gewöhnlichen Folgen, kann das Ich durch Assoziation das Interesse, das sich gegenwärtig für es an einen anderen Akt anknüpft, auf einen solchen nützlichen Akt, der es indifferent läßt, über-

tragen, und so seiner Wahlfähigkeit eine Geschmeidigkeit und eine Geschicklichkeit neuer Art verschaffen. Wenn nun also in der menschlichen Seele jenseits des Mechanismus die Idee begegnet, wird ein geschickter Erzieher, der den Eingebungen der Erfahrung zu lauschen versteht, sich dieses Instrumentes in einer anderen Weise bedienen, um die Macht und Vortrefflichkeit des menschlichen Wesens zu steigern. Die Idee macht sehr bemerkenswerte Operationen möglich: 1. Die Spur des Vergangenen zu erhalten; 2. sich ein neues Phänomen vorzustellen, das nun erst möglich ist; 3. Die Quellen zu benutzen, die uns das Vergangene hinterlassen hat, um dieses Neue zu verwirklichen. Die Idee ist daher das Einheitsband zwischen dem Alten und Neuen, zwischen der Erhaltung und Schöpfung. Durch sie nimmt der Mensch, befreit von dem physiologischen Zwang, den psychischen Mechanismus in Benutzung, dieses erste Stadium des bewußten Lebens, zur Verwirklichung einer Form der höheren Existenz. Das Hindernis verwandelt sich in ein Mittel.

Indem man also die Kraft nicht nur des Organismus, sondern der Idee betrachtet, d. h. indem man sein Beobachtungsfeld erweitert, indem man vom Teil zum Ganzen geht, sieht man dieses Ganze auf den Teil reagieren, und man findet sich veranlaßt, den Begriff der menschlichen Seele zu verbessern, den eine ausschließliche Teilbetrachtung hatte eingeben können. Die Rolle, die die Idee in unserem Leben spielt, lehrt uns, daß der physiologische Mechanismus keineswegs unbeugsam ist, daß er im Gegenteil eine gewisse Geschmeidigkeit bedeutet, und

daß er in gewissem Maße sich ändern kann dergestalt, daß er die materiellen Bedingungen darbietet, die für ein reicheres und höheres Leben gesucht werden.

Daher fügt sich natürlicherweise zur physiologischen und mechanischen Erziehung die Erziehung durch Vernunft und Intellekt. Sie lehrt den Menschen über den physischen Mechanismus Herr zu sein. Sie muß ihn daher lehren die Freiheit seines Intellektes zu behaupten gegenüber einem neuen Mechanismus, der im eigentlichen Sinne intellektuell ist, der nach dem spontanen Lauf der Dinge darauf ausgeht, sich festzusetzen und die Freiheit zu unterdrücken.

William James nennt die spontane Krankheit der Intelligenz, der man zuvorkommen oder die man bekämpfen muß, wenn man will, daß diese Fähigkeit tatsächlich ihre Funktion erfüllt, zwischen der Erhaltung und dem Fortschritt zu vermitteln, old-fogyism. Die Begriffe, mit denen in einem gegebenen Augenblicke unser Intellekt ausgestattet ist, sind ebensoviele Formen, die ihm erlauben, die ihm dargebotenen Gegenstände zu empfangen und zu begreifen. Aber weil wir in gewisser Hinsicht die Objekte, die uns dargeboten sind, als für uns neu erkennen, und weil wir fähig sind, aus dem Gesehenen neue Ideen zu gewinnen, so müssen wir nicht nur die für die gegebenen Objekte am besten geeigneten Begriffe auswählen, sondern auch noch diese Begriffe selbst die Änderungen erleiden lassen, die die Objekte erfordern, für die sie an sich nicht konstruiert gewesen sind. Der old-fogy ist ein Mensch, der die Herrschaft über seine Begriffe verloren hat, er ist nicht mehr im-

stande, sie geschmeidig zu machen und sie anzupassen; er wendet bald diese, bald jene den Objekten gegenüber an, die er ergreifen will, und dann versteht er das Neue nur, indem er es auf das Alte zurückführt, d. h. indem er es verneint.

Wenn er mit Konsequenz die philosophische Theorie seines Geisteszustandes ausbildet, kommt er schließlich dahin, in der Ordnung der Erkenntnis nur die im eigentlichen Sinn sogenannte Wissenschaft oder die Zurückführung des Unbekannten aufs Bekannte, des Möglichen aufs Gegebene, der Zukunft aufs Vergangene als gesetzlich zuzulassen, und er hält die Existenz der Kunst und der Handlung für illusorisch, die die Erzeugung von etwas einschließen, was auf das Gegebene nicht zurückführbar ist. Der old-fogysm, sagt James, ist der Wuchs des Geistes, den man bei Greisen verspottet. Sie verstehen nur sich und sprechen nur mit sich. Aber wenn man es in der Nähe betrachtet, so kann er in jedem Alter entstehen. Es gibt junge und zarte Fogies, die keineswegs den zähen Greisen hinsichtlich der Unfähigkeit, auf den zu hören, der ihre Ideen zerreißt, etwas nachgeben.

Die intellektuelle Erziehung ist wesentlich die Vorkehrungen treffende Behandlung des Fogyismus; sie lehrt den Geist mit der größtmöglichen Anzahl von Begriffen auszustatten, die nach allen Seiten hin nützlich sind; und zugleich die Fähigkeit, die Begriffe anzupassen, sie so weit als möglich unberührt und jungfräulich zu erhalten, als Ausdruck des Vergangenen gegenüber neuen Objekten, welche das Interesse der Zukunft wachrufen.

* * *

Dieser Art ist das zweite Moment der Erziehung: es fügt zu der Möglichkeit, sich nach dem zu bestimmen, was bereits verwirklicht ist, noch die Möglichkeit, sich nach rein idealen Zwecken zu bestimmen. Diese Ausdehnung der Möglichkeiten ist die Frucht der Idee, deren Natur es ist, zu vermitteln zwischen dem, was ist und dem, was sein kann. Ist dieses zweite Moment das letzte? Wenn es das wäre, müßten wir uns damit begnügen, Neues aus Liebe zum Neuen als solchem zu erstreben, ohne zu versuchen, eine Auswahl unter den Neuheiten zu treffen. Die Idee ist an sich selbst den Zwecken gegenüber, die man ihr anvertraut, indifferent: sie stürzt das Schlichte ebenso wie das Gute, das Bizarre wie das Geniale, das Gerechte wie das Ungerechte in die Form des Gegebenen und versteht es zu verwirklichen. Aber ist denn die Handlung als Handlung der letzte, höchste Zweck? Können wir nicht, müssen wir nicht die Objekte, auf die die Handlung gerichtet sein muß, zu bestimmen suchen, wenn sie die beim Menschen mögliche Vollkommenheit zu erreichen hofft?

Auf dieses Problem, das die intellektuelle Erziehung selbst uns veranlaßt, aufzuwerfen, bezieht sich ein Begriff, den wir in unserem Bewußtsein bei Gelegenheit jeder unserer Handlungen anwesend finden: den Begriff des Wertes. Den Willen auf diejenigen Dinge lenken, die einen wahren Wert haben, ist das dritte und letzte Moment der menschlichen Erziehung: es ist die eigentliche Erziehung zum Handeln, oder die moralische Erziehung.

Der Ausgangspunkt dieser Erziehung ist die Be-

mühung, eine Art Krankheit zu heilen, die mit der menschlichen Natur zusammen entstanden ist. Die Blindheit, die jedem Bewußtsein eigen ist in Beziehung auf das, was im Bewußtsein des anderen passiert. Dies ist ein Gegenstand der Betrachtung, der William James sehr am Herzen lag und den er mit einer mitteilsamen Erregung behandelt hat in seiner berühmten Vorlesung vor Studenten: On a certain Blindness in Human Beings (Talks to Teachers etc. p. 229). Wir urteilen über andere nach uns selbst: wir verstehen sie nicht. Wir mißverstehen die Motive ihrer Handlungen, die Art und Weise, mit der sie das Leben begreifen, die Ideale, die sie verehren und denen sie während ihrer Existenz zu begegnen träumen. Wir setzen voraus, daß sie sich ganz in den Phrasen bewegen, die sie zuschneiden, um wie wir zu reden, oder um so vor der Welt zu tun, nach dem üblichen Barbarismus, als ob sie selbst sich getrauten, die geheimen Bewegungen ihres Herzens zu entdecken, oder sogar als ob sie sie klar erkennten.

Der Mensch ist schlimmer oder besser als er sagt. Es würde die interessanteste Sache von der Welt sein, sich manchmal an die Stelle des anderen zu versetzen. Denken wir übrigens daran, daß die Wahrheit, daß das Gute allzu große Gegenstände sind, allzu reich an verschiedenen Elementen, um durch ein einzelnes Individuum ergriffen werden zu können, und daß also auch in den Gefühlen und in den Begriffen, die von den unseren sich entfernen, ein wirklicher Wert gefunden werden kann.

Die Duldung, die wir denen schulden, die uns gleichen,

ist nicht ein Herabsteigen, ein nachgiebig gewährter Aufschub, den man denen einräumt, die nicht so denken wie wir, damit sie sich bessern. Sondern es ist eine strikte Pflicht und eine Notwendigkeit. Toleranz ist ein schlechter Ausdruck; man sollte Sympathie sagen; es ist ein Öffnen der Augen des Bewußtseins; es ist die Erkenntnis des Wertes, der der Persönlichkeit des anderen zukommt, gerade in dem, worin sie sich von der unsrigen unterscheidet; es ist schließlich die Vereinigung der Bewußtseinsarten in der gemeinsamen Bemühung, ein Ideal zu verwirklichen, das die Kraft eines einzelnen übersteigt, und das möglichst viel Arbeiter erfordert. Der monistische Gesichtspunkt ist bei kleinen Individuen wie uns befremdend. Das Universum, wo wir leben, und, wo es uns verliehen ist nicht nur uns zu entwickeln, sondern auch reicher zu werden und größer, zu handeln und zu schaffen, ist ein pluralistisches Universum.

Was ist es denn allemal, was wir im eigentlichen Sinn im Bewußtsein des anderen suchen, lieben und nachahmen müssen? Denn es genügt nicht, etwas anderes als sich zu wollen, um damit schon gut zu wollen. Ist es möglich, mit irgendeiner Genauigkeit dasjenige zu bestimmen, was in Wahrheit den moralischen Wert konstituiert, was dem menschlichen Leben Wert verleiht? Nach einer adäquaten Art den Gegenstand beschreiben, der unserer Aktivität als Aufgabe vorgehalten wird, ist ein in sich widersprechendes Unternehmen, weil eine Operation dieser Art voraussetzt, daß der in Frage stehende Gegenstand nichts als bereits Erkanntes enthalten werde, und folglich ein Gegenstand nicht der

Handlung, sondern der reinen und einfachen Einsicht sein würde. Es muß aber möglich sein, irgendeine Skizze davon zu entwerfen, wenn unsere Freiheit etwas anderes ist als Laune und Zufall. Zweierlei steht nun fest. Damit ein menschliches Leben durch ein Bewußtsein eingeschätzt werde, das sich durchaus auf den Wertstandpunkt stellt, muß dieses Leben in erster Linie das, was man Tugend, d. h. Mut, Entsagung, Reinheit der Absichten, Ausdauer, guten Willen nennt, darstellen. An zweiter Stelle muß es der Verfolgung eines seines Namens würdigen Ideals gewidmet sein.

Und mit diesen beiden Bedingungen muß man eine dritte verbinden. Diese beiden Bedingungen müssen innig verknüpft sein. Weder die eine noch die andere macht für sich genommen ein großes Leben. Weder die Tugend ohne Ideal kann auf den Namen Heroismus Anspruch erheben: der bloß Ehrgeizige zeigt Tugenden, und gewisse Verbrecher sind der Entsagung fähig; noch auch reicht der reine Begriff eines Ideals hin, den Menschen zu adeln. Welcher Unterschied besteht nicht zwischen Denken und Tun; und unsere Gedanken, sind sie nicht vielmehr in uns, als daß sie wir selbst sind? Was dem Leben einen Wert verleiht, ist die Tugend, soweit sie angewandt wird, einer großen Sache zu dienen; es ist der Mensch, der sich hingibt, sich opfert, um etwas, was wahrhaft höher ist als er, zu verwirklichen.

Und nun wird man fortfahren zu fragen, worin besteht denn gerade diese überlegene Form der Existenz, die wir das Ideal nennen, und welches sind denn eigentlich die Arten der Aktivität, die wir Tugenden nennen?

Gewiß wird man recht haben fortzufahren die Frage zu stellen; aber es gehört nicht mehr zum Bereich einer Philosophie der Erfahrung und des Handelns, zu versuchen, ein für allemal darauf zu antworten, wie es ein wissenschaftlicher Rationalismus machen würde. Das Leben ist und bleibt ein Problem, unbegrenzt, wie es selbst, das es auch allein fortschreitend lösen kann.

Schluß.

Während William James sich anschickte, die erwähnte Reise nach Europa, seine letzte Hoffnung, zu machen, von der er nur heimkehren sollte, um zu sterben, vollendete er das Vorwort zu einer Zusammenfassung seiner Philosophie für den Gebrauch von Studenten, die von ihm von allen Seiten verlangt worden war und die er zu betiteln gedachte: Introduction to Philosophy. Ich las in dem ausgezeichneten Artikel Professor Perrys (The Harvard Graduate's Magazine Dezember 1910), daß Professor James, trotz der grausamen Schmerzen, der schrecklichen Erregungen, die diese Reise kennzeichneten, an den auf dieses Werk sich beziehenden Papieren, die er mitbrachte, ohne Ermüdung arbeitete, und daß er sie bei seiner Heimkehr fast vollendet hatte. Und ich erfahre aus Harvard, daß das Werk im Frühjahr 1911 unter dem Titel: „Some Problems in Philosophy" erscheinen sollte. Es enthält sechs Kapitel: das Sein, das Eine und das Viele, Wahrnehmung und Begriff, das Unendliche, die Ursache, der religiöse Glaube. Der Stil ist trotz der hastigen Niederschrift mehr denn je frei, einfach und schön. Dem Andenken des Meisters sei für diese letzte schöne Gabe gedankt; denn er allein konnte dieses allgemein ersehnte Resumé schreiben.

Uns schien der kleinste Artikel des genialen Verfassers so reich an Tatsachen und Eingebungen, so unmittelbar in allen seinen Teilen aus dem Zusammenhang mit den Dingen selbst geschöpft, so übervoll an bemerkenswerten Gedanken und Wendungen, über die man in Muße nachdenken möchte, daß wir, gezwungen eine Auswahl zu treffen, uns bei jedem Schritte fragen, ob die Gesichtspunkte, die wir beiseite lassen, nicht noch interessanter seien als diejenigen, die wir ausheben. Der Student, der in rauhem Tone den Professor James zur Ordnung rief, weil dieser vergaß, ihn in Hinblick auf das Examen mit Nahrung zu versehen, hatte recht.

Die Kunst, die persönliche und von seiner Natur unabtrennbare Aktivität des Geistes in industrielle Produkte umzusetzen, die man fertig kauft und an andere abtritt, ohne sie mit der Fingerspitze berührt zu haben, diese Kunst kannte James nicht, oder vielmehr er verurteilte sie. Er nannte sie bald-headed and bald-hearted, kahl am Kopf und am Herzen, diese Studenten ohne inneres Leben, ohne Saft und Kraft und ohne Begeisterung, die nicht denken, die nicht suchen und die um im Bakkalaureat gut abzuschneiden, in ihr Gehirn einige Fetzen des Wissens einramsen, wie eine Perücke auf einen hohlen Schädel.

Das ist der erste sehr bemerkenswerte Charakterzug der Philosophie von James: sie ist antiakademisch, antioffiziell, antischolastisch; sie wendet sich an alle, sie spricht die Sprache aller.

Dieser äußere Charakter ist selber wieder die Wirkung eines gewichtigen inneren Charakterzuges. William

James nimmt seinen Ausgangspunkt nicht in den von den früheren Philosophen erarbeiteten Begriffen, um sie einer neuen Bearbeitung zu unterwerfen und eine neue, noch nicht veröffentlichte Kombination zusammenzustellen. Noch mehr als in den Büchern der Philosophen liest er im Buch der Natur und der Wissenschaften und im großen Buch der Welt und in sich selbst. Konkret, solide, gedrängt, d. h. voll von lebendiger Wirklichkeit, das waren die Worte, die er gebrauchte, um die des Interesses werten Begriffe zu bezeichnen. Abstrakt enthielt in seiner Sprache den Begriff des Künstlichen, Akademischen, Unnützen.

In dieser Zeit, wo sichtlich die Philosophie eine kritische Periode erlebt, besonders infolge ihrer immer engeren Verbindung mit den positiven Wissenschaften, ist das hervorragende, von James gegebene Beispiel einer Denkweise, die, überzeugt, daß sie sich selbst nicht genügt, wißbegierig in die Wirklichkeit selber sich versenkt, in die Wissenschaft und das Leben, um sich dort zu stählen und zu verjüngen, wie es scheint, geeignet, auf die Geister Eindruck zu machen.

Es ist übrigens ersichtlich, daß William James, der unbarmherzige Kritiker der großen Systeme, sich nicht vornimmt, selbst ein neues System zu schaffen. Ich wage nicht zu behaupten, daß er das stolze Wort Emersons gebilligt haben würde: „With consistency a great soul has simply nothing to do.“

Aber selbst die Gefahr eines logischen Widerspruchs machte ihm weniger Sorge als eine Idee, die er einer Tatsache nicht unterzuordnen vermochte. Im Grunde

mißachtete er die logische Einheit keineswegs, aber er stellte sie vor die Denkarbeit als einen Zweck und nicht hinter sie als eine gegebene Sache. Wir wissen nicht a priori, meinte er, ob die logische Einheit in den Dingen existiert, aber wir suchen sie dort zu erkennen und zu behaupten. Das Ereignis allein wird zeigen, bis zu welchem Grad das Universum sie verwirklicht oder verwirklichen kann. Übrigens ist es ziemlich schwer, zu behaupten, ob das, was als kontradiktorisch erscheint, wenn man es von einem gewissen Gesichtspunkt aus betrachtet, es für den bleiben wird, der sich auf einen höheren Blickpunkt zu erheben vermag.

Es scheint widersprechend, daß der Geist handelnd in die Materie eingreift und die Materie in den Geist. Dieser Gesichtspunkt entspricht indessen sehr genau unserer ersten Erfahrung, und es ist in der Ordnung, ihn wenigstens provisorisch zuzulassen. Aber vielleicht ist eine tiefere Erfahrung imstande, diesen scheinbaren Widerspruch abzuschwächen und selbst aufzulösen.

Die Philosophie James' hat ihrem Wesen nach einen offenen Charakter. Er schreitet kühn voran mit der Erfahrung als einziger Führerin. Das Resultat seiner Untersuchung ist sehr beachtenswert. Er geht aus von der Wissenschaft, als wenn sie an und für sich das ganze Wissen wäre. Aber die Entwicklung der Wissenschaft selber führt schließlich in seinen Augen zu einer Art der Spekulation, die zuerst durch seine Methode selbst ausgeschlossen erschien: zur Metaphysik. Die Psychologie macht den Übergang.

Daher ein origineller Begriff der Beziehungen zwischen

Metaphysik und Wissenschaft. Die Metaphysik würde die Wissenschaft nicht entbehren können. Sie lebt in ihr. Aber die Wissenschaft würde die Metaphysik weder abschaffen noch aufsaugen können; die Metaphysik besitzt angesichts der Wissenschaft ihr eigenes Prinzip und ihre eigene Realität, wie der Lebende angesichts der Substanzen, von denen er sich ernährt. Gegenseitig verbürgte Individualität und verpflichtende Zusammengehörigkeit, beides zusammen, so ist von einer Seite und der anderen in verschiedener Bedeutung die Bedingung der Wissenschaft und der Metaphysik.

Die wesentliche Idee der Metaphysik von James ist die Gleichsetzung der Realität mit der reichsten, vollständigsten, tiefsten und unmittelbarsten Erfahrung, d. h. mit dem intimsten Leben des Bewußtseins.

Die Geisterwelt ist nicht verschlossen,
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot.

Diese Lehre Swedenborgs umgibt, so scheint es, im Umkreis das ganze Werk James'. Das metaphysische Problem ist das der Beziehungen nicht von Phänomen zu Phänomen oder von Begriff zu Begriff, sondern von Sein zu Sein. Die Blindheit, mit der wir in dieser Welt geschlagen sind hinsichtlich der inneren Persönlichkeit anderer Menschen, ist nicht unheilbar. Es gibt für den, der die Augen seines Geistes zu öffnen versteht, andere Beziehungen als die äußere und mechanische Beziehung undurchdringlicher Atome. Es gibt wahrhaft innere Beziehungen. Die religiöse Erfahrung ist es, die diese tiefe Gemeinsamkeit ergreift.

Die Metaphysik besteht darin, ein wachsendes Welt-

bewußtsein zu ergreifen, d. h. ein übernatürliches, wo die Individualität teilhat an der verpflichtenden Wechselbeziehung, und damit immer enger diese nächste und materielle Welt zu verbinden, in der nach den Empfindungen unserer unmittelbaren Bedürfnisse unsere Bestimmung ganz zu verlaufen scheint. Und während sie die Dinge unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, trägt die Metaphysik dazu bei, zu bewirken, daß sie so sind.

* * *

Kurz, eine Philosophie, die sehr eng zusammenhängt und mehr und mehr an Klarheit gewinnt, je mehr sie sich entwickelt. An einem Punkt vielleicht war das Denken von James dennoch noch im Begriff, sich näher zu bestimmen.

Wenn er augenscheinlich als Devise die Formel von Faust wählt: Im Anfang war die Tat, was war denn nun eigentlich in seinen Augen, so würden wir fragen, die Tat, dieser Ursprung der Dinge. Welches sind diese geistigen Beziehungen zwischen den Bewußtseinsformen, die letzten Gründe und das unnachahmliche Vorbild der physischen Beziehungen, die unser sensibles Bewußtsein wahrnimmt. Geht nur Liebe und Willen in sie ein und nicht Intelligenz? Wenn es so wäre, würde man nicht sagen müssen, daß sie selbst nur noch Taten sind, deren ganze Überlegenheit über die physischen Tatsachen sich darauf zurückführen läßt, innerlicher und ursprünglicher zu sein? Diese Beziehungen, sind sie einfach gegeben, d. h. definitiv, zufällig und irrationell?

Man müßte sie dafür halten, wenn die Kraft der

Verbindung, die wir Vernunft nennen, keine andere Weise der Existenz hätte als dieses statische Verstehen, dessen herrische Anmaßungen James mit solcher Kraft bekämpft hat.

In seiner Sprache zu urteilen, würde man mitunter glauben können, daß er die Vernunft selbst, in der Totalität ihrer Offenbarungen und bis in ihr Wesen hinein darauf beschränkt kein anderes Objekt zu haben als das Absolute, das Eine und das Unbewegliche. Die Vernunft würde danach ausschließlich abstrakt sein, und als Norm eines Denkens genommen, das das Konkrete ergreifen will, würde sie nur ein Hauptirrtum sein können. Es ist jedoch bemerkenswert, daß James als Philosoph wenig befriedigt von den Beziehungen, an die das Wissen angrenzt, insofern diese Beziehungen die Dinge nur von außen verknüpfen, und folglich selbst nur mehr rohe Tatsachen sind, immer wißbegieriger hinter diesen mechanischen Wechselbeziehungen begriffene, zugestandene, benannte, durch das innere und bewußte Denken der Wesen gewollte, kurz also wahrhaft intelligible Wechselbeziehungen gesucht hat. Es würde also, so scheint es, seiner tieferen Absicht nicht entgegen sein, hinter der statischen Vernunft der Dialektiker, einer Reihe, die ganz aus unveränderlichen Kategorien besteht, eine lebendige und konkrete Vernunft zuzulassen, die es nicht mit leeren Begriffen, sondern mit dem Wesen selbst zu tun hat, und die mit Eifer nicht nur nach Einheit, Unveränderlichkeit und Notwendigkeit, sondern auch, und zwar in erster Linie, nach freier Harmonie und innerer Gemeinschaft strebt.

Eine Deutung, die schließlich die Philosophie von James in die große klassische Tradition eingehen lassen würde. Denn es war doch wohl eine dem rein logischen Verstand oder der *διάνοια* überlegene Vernunft, dieser *νοῦς* Platons und Aristoteles', zu dem mitsamt der Erkennbarkeit die Intelligenz, die Kausalität und das Leben gehört. Gewiß hat die griechische Philosophie in erster Linie zum Gegenstand ihrer Versuche die Fixierung des Wechselnden und die Vereinigung des Vielen, indem es das Viele bestimmten und festen Zwecken unterwarf. Indessen erhebt sich in dieser Philosophie darüber hinaus eine Initiative und eine Aktivität des Geistes, die sich völlig vom Logischen und leeren Einen unterscheidet und sich keineswegs mit dem zufälligen und automatischen Werden der Materie vermengen läßt. In der Entwicklung dieser Gesichtspunkte haben die Modernen, indem sie dem Neuplatoniker Plotin folgten, unter dem Einfluß des Christentums immer mehr die schöpferische Kraft freigemacht und gesteigert, die die Zwecke der Welt selbst beherrscht und der diese Zwecke ihre Existenz, ihren Zusammenhang, ihre sozusagen mathematische Verbindung, ihre Notwendigkeit, ihre Festigkeit, die alle wechselseitigen Charakters sind, verdanken.

Wenn nun diese schöpferische Kraft als der logischen Vernunft überlegen begriffen werden muß, die wie alles, was fest ist, nur einen Moment des Lebens der Dinge darstellt, und zwar von außen gesehen und künstlich festgehalten, so hindert nichts, daß sie selbst doch noch Vernunft, geschmeidige und lebendige Vernunft ist, in hohem Grade der theoretischen und praktischen spon-

tanen und geordneten Vernunft, die wir in uns finden, analog. Wenn auch die Vernunft, falls sie vom Handeln im rein logischen Sinn allein nach den Prinzipien der Identität und des Widerspruchs unterschieden wird, nicht mehr ist als eine Tafel von leeren Kategorien, und wenn das Handeln, gleichfalls auf einen reinen Begriff zurückgeführt, in einem leeren, zufälligen, materiellen Wechsel verkümmert, so haben die Vernunft und die Handlung in der Weise begriffen, wie sie uns in unserer eigenen Erfahrung gegeben sind, nämlich als gegenseitig undurchdringbar und fähig eins zu sein, jede an dem Wesen, jede an der Natur der anderen teil. Wie die Vernunft die Mutter der Tat ist, so ist die Tat die Mutter der Vernunft.

Darum mit William James behaupten: Im Anfang war die Tat, heißt nicht: Im Anfang war die Tat mit Ausschluß der Vernunft. Wir können ganz wohl diese Formel zulassen, nichts hindert uns aber das große Prinzip von Descartes aufrecht zu erhalten, der gleichfalls die freie Schöpfung der Wahrheit lehrte: Wir dürfen keinen Vorzug oder keine Überlegenheit annehmen zwischen der Vernunft Gottes und seinem Willen.[1]

[1] Brief an einen Jesuitenpater 15. März 1664.

Verlag von Veit & Comp. in Leipzig

Rudolf Euckens Kampf um einen neuen Idealismus.

Von

Émile Boutroux.

Autorisierte Übersetzung von J. Benrubi.

Mit einem Bildnis Euckens.

gr. 8. 1911. 32 S. 40 ₰.

Professor Émile Boutroux, der hervorragende französische Denker und Akademiker, macht in der vorliegenden Schrift — einer Übersetzung der Vorrede zur französischen Ausgabe von Rudolf Euckens „Geistige Strömungen der Gegenwart" — auf die große Aktualität der Gedankenwelt Euckens aufmerksam und entwickelt bei diesem Anlaß seine eigene Auffassung vom Wesen der Philosophie und von ihrer Aufgabe in der Gegenwart. Das Schriftchen bietet zusammen mit einer sehr sympathischen Einführung in das Lebenswerk Euckens zugleich das Programm des neuen Idealismus, den Boutroux selber sucht. Überall macht sich die Frage, das Bedürfnis nach Vertiefung des Lebens, der Ruf nach Befreiung und Ausbildung der Persönlichkeit, nach Weltauffassung geltend. Das ist nicht zum wenigsten Euckens Verdienst.

Nach Boutroux überschreitet Euckens konkreter Idealismus den Naturalismus und den Intellektualismus zugunsten der Überlegenheit und Selbsttätigkeit des Geistes bei aller Anerkennung seiner Verbindung mit der Natur, und er kommt in bezug auf den Geist im Sinne Euckens zu dem Resultat: der Geist ist nicht „ein zum Handeln fähiges Ding, sondern er ist Tat und Leben selbst, alles, was in ihm ist, entfaltet sich, widerstrebt der Trägheit, erzeugt, schafft und ist Schaffen seiner selbst."

So versteht es Boutroux, in wenigen scharfen Umrissen uns ein sympathisches Bild des Euckenschen Ringens und Strebens zu entwerfen; und zwischendurch zieht sich manche hochachtende Bemerkung in bezug auf den deutschen Kollegen, so daß das ganze Schriftchen, dessen Wert noch durch die Beigabe eines ausgezeichneten Bildnisses Euckens erhöht wird, äußerst angenehm berührt.